ایک بھاشا: دو لکھاوٹ، دو ادب

گیان چند جین

ایجوکیشنل پبلشنگ ہاؤس، دہلی

ایک بھاشا: دو لکھاوٹ، دو ادب

گیان چند جین

ایجوکیشنل پبلشنگ ہاؤس، دہلی

Ek Bhasha : Do Likhawat, Do Adab

(One Language : Two Scripts, Two Literatures)

by

Gian Chand Jain

سنہ اشاعت	:	2005
پہلا اڈیشن	:	1100
قیمت	:	275 روپے
مطبع	:	عفیف پرنٹرس، لال کنواں، دہلی 110006

ISBN : 81-8223-141-8

Published by

EDUCATIONAL PUBLISHING HOUSE

3108, Vakil Street, Kucha Pandit, Lal Kuan, Delhi-6 (INDIA)
Ph. 23216162, 23214465, Fax : 0091-11-23211540
E-mail : ephdelhi@yahoo.com

انتساب بہ

دشمنانِ ہندی کے معتوبِ اوّل

امرت رائے

کاش کوئی اردو والا تاریخی لسانیات میں اُن کی
انگریزی کتاب A House Divided کے برابر یا نصف یا کم از کم
ایک چوتھائی علمیت کی کتاب تصنیف کرسکتا

اور

پدم بھوشن ڈاکٹر گوپی چند نارنگ

صدر، ساہتیہ اکادمی

جن کی کتابوں 'امیر خسرو کا ہندوی کلام' (طبع دوم) اور 'ہندستانی قصوں
سے ماخوذ اردو مثنویاں' (طبع دوم) نے بڑے بڑے محققوں کے
ہوش اُڑا دیے ہیں اور وہ انھیں اپنا ہمسر ماننے پر مجبور ہیں

اظہارِ تشکّر

مندرجہ ذیل اصحاب کا شکرگزار ہوں :

1 پروفیسر گوپی چند نارنگ، دہلی
2 جناب مشفق خواجہ، کراچی
3 ڈاکٹر جمیل الدین جالبی، کراچی
4 جناب شمس الرحمٰن فاروقی، الہ آباد
5 ڈاکٹر ضیاء الدین انصاری، ڈائرکٹر، خدا بخش لائبریری، پٹنہ
6 ڈاکٹر محمد انور الدین، پروفیسر و صدر شعبۂ اردو، سنٹرل یونیورسٹی حیدرآباد

مندرجہ بالا حضرات نے مطلوبہ متعدد کتابیں اور رسالے فراہم کیے۔ اگر ان کا کرم شاملِ حال نہ ہوتا تو میں امریکہ میں بیٹھ کر یہ کتاب نہ لکھ سکتا۔ لیکن یہ واضح کردوں کہ کتاب میں جو کچھ ہے اس کی پوری ذمہ داری مجھ پر اور صرف مجھ پر عاید ہوتی ہے۔ میری آرا کے لیے یہ لوگ نہیں میں خود پوری طرح ذمہ دار ہوں۔

فہرست

پیش لفظ

از

پروفیسر محمد حسن

(جواہر لال نہرو یونیورسٹی)

سردست اپنے خیالات مختصراً زبان اور رسم الخط کے بارے میں لکھ کر آپ کو بھیج رہا ہوں:

(1) ایک بات واضح ہے کہ زبان کا لازمی رشتہ رسم خط سے نہیں ہوتا۔ بدقسمتی سے ہندوستان میں یہی خوش فہمی عام ہے اور اس میں مزید اضافہ یہ کرلیا گیا ہے کہ زبانوں کو مذہب اور/یا علاقوں سے جوڑ کر اس بارے میں مزید تعصب اور تنگ نظری کو دخل دیا گیا ہے۔

(2) دوسری بات یہ ہے کہ زبانوں کا تعلق لازمی طور پر بولے جانے سے ہے۔ ہم نے زبان کا تعلق بولنے سے زیادہ لکھنے سے منسلک کردیا ہے وہ بھی ایسے ملک میں جہاں شرح خواندگی بہت کم ہے۔

(3) رہا اردو ہندی کا معاملہ سو ان دونوں میں ہم نے لسانی رقابت پیدا کررکھی ہے۔ سچائی یہ ہے کہ ہندوستان میں دو نہیں تین زبانیں مروج ہیں، ایک ہندوستانی ہے جو عام بول چال کی زبان ہے اور تقریباً ملک کے ہر حصے میں ہے، دوسری ہندی اور تیسری اردو۔ اور یہ تینوں زبانیں بولی بھی جاتی ہیں سمجھی بھی جاتی ہیں۔ حد یہ ہے کہ ایک ایسا آدمی جو ان میں سے کسی ایک زبان کو بالکل نہ جانتا ہو وہ بھی بخوبی اسے سمجھتا اور بولتا ہے۔

(4) ایک ماہر لسانیات نے اردو اور ہندی کے درمیان سات بنیادی اختلافات کی نشان دہی کی ہے (پروفیسر شری واستو، دہلی یونیورسٹی)۔ (1۔ رسم خط،

2۔ش، خ، ذ، ض وغیرہ کے تلفظ، 3۔ نشانِ اضافت، 4۔ قافیہ و ردیف، 5۔اصنافِ سخن (رباعی، غزل وغیرہ)، 6۔تلمیحات، 7۔ Mythology (رستم سہراب وغیرہ)

مگر یہ بھی حتمی نہیں ہیں، ان کے علاوہ بہت کچھ مشترک ہے۔

(5) اہم بات یہ ہے کہ ان اختلافات کے پہلو بہ پہلو ان دونوں زبانوں میں اختلاط اور موانست کی لہریں برابر جاری و ساری رہی ہیں۔ اس حد تک کہ ان دونوں زبانوں (اگر انھیں زبانیں کہا جائے تو) کے اشتراک سے ایک اور زبان ہندوستانی وجود میں آئی اور اس طرح وجود میں آئی کہ ہر موقع پر ذرا سے غور و فکر کے بعد تیسرا متبادل لفظ سوجھ سکتا ہے ...... اسی طرح کے الفاظ عام استعمال میں ہیں جنھیں نہ تو لغت نے نہ تو کسی سرکاری ادارے نے تسلیم کیا ہے مگر بول چال میں شامل ہوگئے ہیں۔ ان کی فہرست نہایت طویل ہے۔ بعض الفاظ کے عوامی متبادل رائج نہیں ہوئے ہیں تو ان کی بڑی وجہ یہ ہے کہ اُس کی طرف نہ تو پڑھے لکھوں نے توجہ کی نہ سرکار دربار نے بلکہ سچ یہ ہے کہ ان سب کے باوجود عام چلن نے خود کو زبردستی منوایا ہے۔ (1)

محمد حسن

---

1 مجھے ڈاکٹر محمد حسن کا 26 مارچ 2005 کا خط ملا۔ میں نے ٹیلیفون پر ان سے مفصل بات کی۔ طے یہ پایا کہ ان کے اور میرے نقطۂ نظر میں کوئی فرق نہیں ہے، صرف اصطلاحوں کی دو رنگی ہے۔ ہندوستان کی عام بول چال کو اردو کہیے کہ ہندی کہ تیسری زبان کوئی فرق نہیں پڑتا۔ یہ سب ہندوستانی کے مختلف روپ ہیں۔

بہ ہر رنگے کہ خواہی جامہ می پوش
من انداز قدت را می شناسم

مجھے خوشی ہے کہ سب کی رائے کم و بیش یکساں ہے۔

گیان چند

Gian Chand Jain
23 Nevada Irvine
CA 92606-1764
USA

(559)-781-3375
(USA)

مجھے ڈاکٹر محمد حسن کا ۲۶ مارچ ۲۰۰۵ کا خط ملا۔ میں نے ٹیلیفون پر ان سے مفصل بات کی۔ طے یہ پایا کہ ان کے اور میرے نقطۂ نظر میں کوئی فرق نہیں ہے، صرف اصطلاحوں کی دو رنگی ہے۔ ہندوستان کی عام بول چال کو اردو کہیے کہ ہندی کہ تیسری زبان کوئی فرق نہیں پڑتا۔ یہ سب ہندوستانی کے مختلف روپ ہیں۔

بہ ہر رنگے کہ خواہی جامہ می پوش
من انداز قدت را می شناسم

مجھے خوشی ہے کہ سب کی رائے کم و بیش یکساں ہے۔

گیان چند

مقدمہ

از

کمال احمد صدیقی

'ایک بھاشا: دو لکھاوٹ، دو ادب' بیسویں صدی کے اردو اساتذہ میں سب سے زیادہ کتابیں پیش کرنے اور سب سے زیادہ موضوعات پر، نہ صرف غیر مبہم، بلکہ واقعی بے لاگ اور واضح خیالات کا اظہار کرنے والے محقق پروفیسر گیان چند جین کی کتاب ہے، جو انھوں نے امریکہ میں لکھی ہے۔

یہ کتاب بہت اہم موضوع پر ہے، اور میں اسے اپنے لیے ایک سعادت سمجھتا ہوں کہ گیان چند جین صاحب نے مجھ حقیر سے اس کی تقریب پر کچھ عرض کرنے کا حکم دیا ہے۔ موصوف کے علمی مرتبے سے ہندوستان پاکستان ہی میں نہیں، اردو دنیا میں، جس کی سرحدیں پھیل رہی ہیں، اردو کا کوئی بھی دانشور اس کے بارے میں لکھنے کی دعوت ایک سعادت سمجھے گا۔

ایک قاعدہ کلیہ ہے: اگر دو شخص گفتگو کریں، اور کسی ترجمان کے بغیر ایک دوسرے کی بات سمجھیں تو دونوں ایک ہی زبان بولتے ہیں۔ ایک زبان ایک سے زیادہ لپیوں (رسومِ خط) میں لکھے جانے کے باوجود ایک ہی زبان رہتی ہے۔ اردو، پنجابی، کشمیری اور (اب) سندھی، اپنی جگہ، اپنے رسومِ خط سے آزاد، اپنی شناخت رکھتی ہیں۔ لسانیات میں بولی جانے والی زبان ہی زبان ہے۔

اردو زبان کے ارتقا کی جو تاریخیں لکھی گئی ہیں، ان میں کسی نہ کسی مرحلے پر مسلمانوں کے آنے کی بات ضرور ہوتی ہے۔ مآخذ کے سلسلے میں جو بے سروسامانی امریکہ میں گیان چند جین کی رہی، وہی دلّی میں اس وقت میری ہے۔ لکھنؤ، دلّی، سری نگر، پھر دلّی، صاحب آباد، منیرکا وہار (دلّی) اور اب

نیو فرینڈز کالونی (دلّی)۔ ذخیرے میں سے کچھ حصہ تلف ہوگیا، کچھ مستعار لینے والوں نے واپس نہیں کیا — اور اب جو ہے، وہ ایک ہی گھر میں تین جگہوں پر ہے اور کسی ترتیب کے بغیر۔ علمی کام میں یادداشت کی تصدیق کتاب سے کرنا لازمی ہے۔ ایسا اس وقت ممکن نہیں۔ گمان غالب ہے کہ شوکت سبزواری کے علاوہ ہر ایک نے اردو کے آغاز کے سلسلے میں مسلمانوں کے آنے کی بات ضرور کی ہے۔ Linguistic Survey of India میں بھی گریرسن نے ایک سے زیادہ جگہ اردو کو شمالی ہند میں مسلمانوں کی شیلی (ہندی) بتائی ہے۔

میں چاہوں گا کہ گیان چند جین کی اس کتاب کے قاری اس بات پر توجہ دیں کہ اگر مسلمان (ترک اور ایرانی) یہاں نہ بھی آئے ہوتے تو اردو، اپنی مخصوص نوک پلک کے ساتھ تبادلۂ خیال اور گفتگو کی عوامی زبان ضرور بنتی۔ اُس عہد کی جو بولی رائج تھی، اس میں برج کا رس تھا۔ لیکن پرتھی راج راسا کی بنیاد برج نہیں ہے۔ اور انشاء اللہ خاں انشا تک ریختہ کی جو بھی شکل ترکی، فارسی اور عربی کے دخیل الفاظ کے ساتھ ہے — کہانی رانی کیتکی کی زبان، زبان ہے بولی نہیں، اور یہ ایک ورق یا چند اوراق کی کہانی نہیں — پوری ایک چھوٹی سی کتاب ہے۔ اس میں تدسم بھی ہیں، اور تدبھو بھی۔

تمہید میں گیان چند نے درست لکھا ہے:

> ''اردو میں زبان کے موضوع پر جو کتابیں لکھی گئی ہیں، وہ مسلمانوں کے نقطۂ نظر سے لکھی گئی ہیں، اور ہندی میں لکھی جانے والی کتابیں ہندوؤں کے نقطۂ نظر سے لکھی گئی ہیں''۔

انشا کی 'دریائے لطافت' چونکہ فارسی میں ہے، اس لیے اس کو اس زمرے میں ٹکنیکل طور پر نہیں رکھ سکتے — لیکن حقیقت یہ ہے کہ انھوں نے دلّی میں بولی جانے والی بولیوں کا اسلوب واضح کردیا ہے، اور اس کی بنیاد اسلام یا ہندو مذہب نہیں ہے۔

گیان چند نے A House Divided سے منشی پریم چند کے صاحبزادے، امرت رائے کی ایک عبارت اقتباس کی ہے:

> ''جہاں تک اس نقطۂ نظر کا سوال ہے، جو اردو کو ہندی کی ایک بولی سمجھ کر نظرانداز کرتا ہے، یہ اوندھی کھوپڑی کی سوچ ہے۔ میں مانتا ہوں کہ اردو ایک علاحدہ اور آزاد زبان ہے''۔

پھر اس سے ایک صفحہ قبل کی عبارت (کا ترجمہ) اقتباس کیا ہے:

> ''...... یہ سمجھنا کہ اب ہندی کو شدّت سے سنسکرت زدہ کردیا جائے، اور اردو کو فارسی سے پاک کردیا جائے میرے نزدیک یہ غیرلسانی اور غلط رویّہ ہے''۔

میں امرت رائے کے اس خیال سے متفق نہیں ہوں کہ اردو ہندی سے علاحدہ اور آزاد زبان ہے۔ چونکہ بول چال کی سطح پر زبان ایک ہے، اس لیے زبان ایک ہی ہے۔ بولی جانے والی زبان ہی لسانیات میں زبان ہے۔ ہندی فلمی گانے، اردو کے بھی فلمی گانے ہیں۔ ہندی سوشل فلمیں اردو ہی کی فلمیں ہیں۔ جنھیں ہندی سیریل، فیملی سیریل کہا جاتا ہے، وہ اردو سیریل بھی ہیں۔ اسٹار، این ڈی ٹی وی اور آج تک اور انڈیا چینل کی خبریں/ سماچار کی زبان کو الگ الگ ہندی یا اردو کے تحت نہیں رکھا جاسکتا۔

حکایت ذرا تلخ ہے۔ اس خاصی ضخیم کتاب میں گیان چند اور کالی داس گپتا رضا کے بیان ہیں، جنھیں پڑھ کر غصہ نہیں آیا — افسوس ہوا۔ یہ گیان چند جین کا مزاج نہیں ہے۔ اُن کے دل میں غبار تھا — اور بلاوجہ نہیں تھا۔ اسّی کے دہے میں، جب امرت رائے کی کتاب آئی تھی A House Divided، اس میں گیان چند اور علی جواد زیدی کی تحریروں کی بنیاد پر امرت رائے نے اپنی Thesis قائم کی تھی۔ پروفیسر مسعود حسین خاں نے مسلم یونیورسٹی، علی گڑھ کے شعبۂ لسانیات میں ایک خطبہ دیا تھا، اور اس میں گیان چند سے نظریاتی اختلاف کیا تھا۔ علمی معاملات میں ہر ایک کو اختلاف کا حق ہے۔ مسعود حسین خاں نے Academic Norm

اخلاق سے تجاوز کیا، جسے میں نے اور دوسروں نے تکلیف کے ساتھ نوٹ کیا۔ گیان چند کے بارے میں انھوں نے جو کچھ لکھا تھا، الفاظ یاد نہیں، لیکن ایک رکیک مصرع بھی تھا جو قابلِ مذمّت تھا۔

گیان چند جین نے اپنی صفائی میں ایک مدلل مضمون لکھا تھا، اس میں اس طرف توجہ دلائی تھی کہ مجھ حقیر کمال احمد صدیقی نے، بہت واضح الفاظ میں اپنے ایک مضمون میں یہ بات لکھی تھی کہ قواعد دونوں زبانوں کی مشترک ہے اور بول چال کی سطح پر ہندی اور اردو دو زبانیں نہیں ہیں، اردو — ہندی زبان ایک ہے۔

یہ مضمون گیان چند نے عصری ادب میں اشاعت کے لیے بھیجا تھا۔ محمد حسن نے وہ حوالے حذف کردیے، جن کا لب لباب اوپر درج ہے۔ گیان چند جین نے پھر پورا مضمون دوبارہ معلم اردو لکھنؤ میں شائع کرایا۔ مصنف موصوف جس اذیت سے گزرے، اس کا اندازہ کیا جاسکتا ہے۔ یہ وقتی بات تھی، ان کا بددل ہونا اگرچہ ناواجب نہیں، لیکن اگر انھوں نے تنگ دلوں کی پیروی کرنے کے بجائے فراخ دلی سے کام لیا ہوتا تو میرے دل میں ان کی عزت دوچند ہوجاتی۔

مزید یہ کہ گیان چند جین صاحب کی زیرنظر کتاب میں کئی نکات ایسے ہیں جن پر سوال قائم کیے جاسکتے ہیں اور مزید گفتگو کی ضرورت ہے:

(1) بقول گیان چند ''میکس مولر اور شوکت سبزواری نے قطعی طور پر ثابت کردیا ہے کہ دو یا زیادہ زبانوں کے میل جول سے کوئی زبان پیدا نہیں ہوسکتی۔ دوسرے لفظوں میں اردو باہر سے آنے والے مسلمان فاتحوں اور مقامی ہندوؤں کے میل جول کا نتیجہ نہیں۔ کیا اس بات کو صحیح مانا جاسکتا ہے؟

(2) امرت رائے کے حوالے سے ص 16 پر گیان چند جین نے لکھا ہے: ''تاریخ میں مسلمانوں کی پالیسی رہی ہے کہ جن علاقوں کو فتح کیا جائے وہاں کی زبان بالخصوص رسم الخط کو ختم کرکے اپنی زبان اور لپی و رسم الخط کو ان پر مسلط کیا جائے''۔ تو ہندوستان میں اتنی زبانیں اور رسم الخط کیسے زندہ رہے؟

(3) عام طور پر سمجھا جاتا ہے کہ گلکرسٹ اور فورٹ ولیم کالج نے مذہبی بنیادوں پر اردو کے مقابلے میں ہندی کی تشکیل کی۔ گیان چند کہتے ہیں کہ یہ الزام تب صحیح ہوتا جب للو لال کی پریم ساگر ہندی نثر کی پہلی کتاب ہوتی۔ حقیقت یہ ہے کہ ''فورٹ ولیم کالج سے بہت پہلے برج بھاشا اور کھڑی بولی ہندی میں الگ الگ کئی صدیوں سے نثری کتابیں ملتی ہیں، ایک دو نہیں دس دس سے اوپر''۔ گیان چند نے اگر اس کی توثیق کی ہے تو کھڑی کے حق میں یہ تحقیق کا بڑا قدم ہے اور گلکرسٹ پر الزام غلط ہے۔

(4) ص 17 پر گیان چند جین کا یہ بیان سنجیدہ توجہ چاہتا ہے: ''فورٹ ولیم کالج میں اردو، عربی، فارسی وغیرہ کے شعبے تھے۔ نہ تھا تو ہندی کا''۔ لیکن ہندی کتابیں برابر شائع کی گئیں۔

ان مسائل پر گفتگو حوالوں کی روشنی میں ہوسکتی ہے۔ اس بارے میں راقم الحروف نے ایک مبسوط مضمون لکھا ہے جو الگ سے شائع ہوگا۔ گیان چند جین صاحب کی خواہش بھی یہی ہے کہ ان امور پر کھل کر گفتگو ہو۔ اردو ہندی کی خلیج کو کم کرنے اور غلط فہمیوں کو دور کرنے کا یہی ایک طریقہ ہے۔

جہاں تک گیان چند جین کے بنیادی نظریے کا سوال ہے کہ اردو ہندی ایک زبان ہیں، مجھے اس سے اتفاق ہے۔ یہ کوئی اچھی بات نہیں ہے کہ اپنی کسی تحریر کا حوالہ دیا جائے۔ جو بات پہلے میں اپنی ڈاکٹورل تھیسس میں لکھ چکا ہوں، اسے دوسرے لفظوں میں بیان کرنے کے بجائے، 'اردو: ریڈیو اور ٹیلی ویژن میں ترسیل و ابلاغ کی زبان' (قومی کونسل برائے فروغ اردو زبان) سے نقل کرتا ہوں:

> ''زبان اور قومیت کسی مذہبی فرقے یا نسل سے نہیں ہوتیں۔ یہ (بات) مسلمات میں سے ہے۔ اس کے باوجود برصغیر میں ان دونوں (ہندی اور اردو) کو مذہب سے جوڑ دیا گیا ہے: اور ایسا غیرملکی حکمرانوں نے 'لڑاؤ اور حکومت کرو' کی پالیسی کے تحت نہیں کیا، بلکہ ہندوؤں اور مسلمانوں کے سربرآوردہ عالموں نے اس نظریے کو فروغ دیا۔ ہوسکتا ہے ابتدا فورٹ ولیم کالج سے ہوئی ہو، جو کلکتہ میں 1800 میں قائم ہوا تھا۔ ڈاکٹر جان گلکرسٹ ہندستانی شعبے کے پروفیسر تھے، اور انھیں کی نگرانی میں اردو اور ناگری رسم خط میں اُن انگریز افسروں کے لیے کتابیں لکھی اور چھاپی گئیں، جو انگلستان سے ایسٹ انڈیا کمپنی کے افسر ہوکر آئے تھے۔ خود گلکرسٹ نے کئی اہم کتابیں لکھیں، جن میں، دو جلدوں میں 'انگریزی - ہندستانی لغت'، 'ہندستانی زبان کی قواعد'، اور نصاب کے طور پر کالج کی نگرانی میں تیار کی گئی اہم ناگری اور اردو رسم خط کی کتابوں کے حصوں پر مشتمل گلدستہ تھا... (ص 78) ... 1804 میں اس نے (گلکرسٹ) نے (فورٹ ولیم کالج سے) استعفے دے دیا ... چار برسوں میں اس نے اردو اور ہندی نثر کو ایک نیا اسلوب دیا۔ اس نے بول چال کی زبان کو تحریر کی زبان بنا دیا۔ درجن سے زیادہ اہم کتابیں اس کی نگرانی میں لکھی گئیں۔ صرف ایک 'باغ و بہار' ہی لکھی جاتی تو یہ کارنامہ بھی کم نہیں تھا ... میر امن کے علاوہ للو لال کوی، میر شیر علی افسوس، پنڈت سدل مسر، مظہر علی خاں ولا، نہال چند، غلام شاہ بھیک وغیرہ اور منشی بھی تھے۔ 'شکنتلا' اور 'بیتال پچیسی'، کاظم علی جوان نے للو لال کے ساتھ مل کر لکھیں۔ انھیں کے اشتراک سے مظہر علی ولا نے 'سنگھاسن بتیسی' اور 'مادھونل' لکھیں۔ 'سنگھاسن بتیسی' اور 'بیتال پچیسی' اردو اور دیوناگری دونوں لپیوں میں چھپیں''۔ (ص 79, 80)

غرضیکہ میں 'ایک بھاشا: دو لکھاوٹ، دو ادب' میں یقین رکھتا ہوں۔ یہی پروفیسر گیان چند جین کی کتاب کا نام ہے، اور اسی پر میں اپنے پراگندہ خیالات کا سلسلہ ختم کرتا ہوں۔

(کمال احمد صدیقی)

حرفِ اوّل

اردو والوں کو ہندی اردو کے مسائل سے بہت دلچسپی ہے لیکن ان کی رہنمائی کے لیے تاریخی لسانیات کی کتابیں بہت کم ہیں۔ جو ہیں وہ ایک نقطۂ نظر ہی سے لکھی گئی ہیں کہ سارا قصور ہندی والوں اور ہندوؤں ہی کا ہے۔ تقسیم ملک کے بعد پاکستان سے جو کتابیں اور مضامین آئے انھوں نے اس رخ کو اتنی شدت سے اپنایا ہے کہ اسے دوسرے زاویے سے بھی دیکھنا ضروری ہوگیا ہے۔ میں نے اس خلا کو بھرنے کے لیے یہ کتاب لکھی ہے۔

میرے اردو شاگردوں اور دوستوں کو شاید اس بات کا قلق ہو کہ میں نے جو کچھ لکھا ہے وہ ایسے ہے جیسے میں کوئی اردو دشمن یا مسلمان دشمن ہوں۔ میں انھیں یقین دلاتا ہوں کہ ان کا یہ سوچنا بالکل غلط ہوگا۔ میں اب بھی اردو کا ویسا ہی شیدائی ہوں جیسا کہ تھا۔ اپنے مسلمان شاگردوں سے مجھے اب بھی وہی لگاؤ ہے کہ انھیں اپنے صدر میں چھپا لینے کو جی چاہتا ہے۔ میرے لیے ان سے کوئی دوری یا مغائرت پیدا کرنا ممکن نہیں۔ خیال رہے کہ دوستی کے لیے ہم خیالی ضروری نہیں۔ بھائی بھائی، والدین اور اولاد تک مختلف امور کو مختلف انداز سے دیکھتے ہیں اس میں کوئی قباحت نہیں۔

میں کسی سے یہ مطالبہ نہیں کرتا کہ وہ میری بات کو سچ سمجھ کر اس پر ایمان لائے۔ علمی معاملات میں اختلاف ممکن ہے، اگر کسی کو اختلاف ہو تو میرے معروضات کو قبول کرنے کی چنداں ضرورت نہیں۔

میری اس کتاب کا نام بظاہر کرسٹوفر کنگ کی انگریزی کتاب One Language Two Scripts (آکسفورڈ یونیورسٹی پریس ۱۹۹۴ء) سے ماخوذ ہے۔ بڑی حد تک یہ حقیقت ہے لیکن پوری حد تک نہیں۔ میرا مضمون رسالہ 'علم و دانش' سری نگر بابت فروری مارچ ۱۹۷۳ء نیز رسالہ 'ہندوستانی زبان' بمبئی بابت اکتوبر ۱۹۷۳ء میں شائع ہوا جو میرے

مجموعے 'حقائق' میں بھی شامل ہے، اس میں اسی قسم کے خیالات ملتے ہیں مثلاً 'حقائق' کے صفحوں پر "دراصل اردو اور ہندی ایک ہی زبان کے دو روپ ہیں ... ان کے موجودہ روپوں میں دو فرق واضح ہیں۔ ایک لپی اور دوسرا دخیل الفاظ کا" (ڈاکٹر سہیل بخاری، اردو کا قدیم ترین ادب، نقوش شمارہ ۱۰۲، مئی ۱۹۶۵ء بحوالہ حقائق، ص ۳۳۷)

"دیکھنا یہ ہے کہ ایک زبان کھڑی بولی، دو زبانوں میں کیسے تقسیم ہوگئی۔ بہرحال میرا ادّعا یہ ہے اگرچہ اردو ادب اور ہندی ادب دو آزاد ادب ہیں لیکن اردو اور ہندی دو مختلف زبانیں نہیں ہیں۔" (ایضاً)

"مجھے تسلیم ہے کہ اردو اور ہندی دو مختلف ادب ہیں لیکن دو الگ زبانیں نہیں... دخیل الفاظ سے زبان کا تعین نہیں ہوتا۔ رسم الخط کا فرق بھی اسی طرح ایک زبان کے دو حصے نہیں کرسکتا۔" (حقائق، ص ۳۳۳)

مجھے یہ کتاب بڑے نامساعد حالات میں لکھنی پڑی ہے۔ میری اہلیہ اور میں مسلسل بیماریوں میں مبتلا ہیں۔ میری بیماری بڑی عجیب بیماری ہے جس کا نام ہے Multiple System Atrophy۔ اس کا کوئی علاج نہیں۔ اب میرے جسم کا توازن بگڑ گیا ہے۔ دن رات گرتا رہتا ہوں۔ آج کل دن کے بہت تھوڑے وقت میں لکھنے پر قادر ہوں۔ میری دستی تحریر اتنی مسخ ہوگئی ہے کہ کبھی کبھی میں خود اس کا کچھ حصہ نہیں پڑھ پاتا۔ لیکن ذہن چاق و چوبند ہے۔ غرض کہ افتاں و خیزاں گزار رہا ہوں۔

امریکہ کے اس علاقے میں اردو کتابوں کا قحط ہے جس کی وجہ سے اس کتاب کے لیے بہت زحمت اٹھانی پڑی۔ دوستوں اور شاگردوں کو تکلیف دیتا رہا۔ بقول غالب:

سفینہ جب کہ کنارے پہ آلگا غالب
خدا سے کیا ستم و جورِ ناخدا کہیے

گیان چند

21 دسمبر 2004

پہلا باب

تمہید

اس کتاب کا موضوع خاصا دلچسپ اور علمی انداز کا ہے لیکن اختلافی ہے۔ اس کے اہم زمرے یہ ہیں:

ہندی کا آغاز اور ارتقا
اردو کا آغاز اور ارتقا
اردو ہندی کا باہمی رشتہ
ہندی کا ہندوؤں اور مسلمانوں سے تعلق
اردو کا مسلمانوں اور ہندوؤں سے تعلق
اردو اور ہندی کی تحریکات

مجھے یہ کتاب لکھنے کی ضرورت پیش آئی، یہ ایک دکھ کا شجر ہے۔ ماضی کے محلوں اور حویلیوں کے کھنڈروں کی سیر کرتے ہوئے کہیں کہیں جذبہ وفکر کو دھچکوں کا سامنا کرنا پڑتا ہے مگر ان کھنڈرات کی بہت کچھ ذمہ داری ہمارے اپنے دوستوں اور اجداد کے سر ہے۔ میں خود کو اور اپنے شاگردوں کو مختلف گروہوں میں پاتا ہوں۔ یہی میرے درد کی کنگوتری ہے کیونکہ میں اپنے فہیم اور دوراندیش شاگردوں کے بارے میں دعویٰ نہیں کرسکتا کہ وہ غلط ہیں اور میں صحیح ہوں۔ میرا کسی سے مطالبہ نہیں کہ وہ اپنے خیالات چھوڑ کر میرا ہم خیال ہو۔

انصاف کی عدالتوں، مذہبی مناظروں، سیاسی جماعتوں اور بیشتر اداروں کی روش یہ ہوتی ہے کہ اس کے ارکان کی وفاداری اس میں ہے کہ وہ اپنے موافق عقیدوں کو صحیح اور دوسروں کے نظریات کو غلط قرار دیں، گو ان کے ضمیر کی گہرائی سے یہ آواز نکلے کہ مخالف صحیح ہے۔ میں اسے علمی طریق نہیں قرار دوں گا۔ اہلِ علم کی وفاداری صرف سچ سے ہوتی ہے۔

یہ بالکل ضروری نہیں کہ ہم اردو ادب کے خمیر سے بنائے گئے ہیں تو ہمارا فریضہ ہے کہ ہم اردو ادب کو ہندی کا پیشرو قرار دیں یا اردو بولنے والوں کی تعداد ہندی بولنے والوں سے بڑھا چڑھا کر بیان کریں، لیکن افسوس کہ ہوتا یہی آیا ہے۔

اردو میں زبان کے موضوع پر جو کتابیں لکھی گئی ہیں وہ مسلمانوں کے نقطۂ نظر سے لکھی گئی ہیں اور ہندی میں لکھی جانے والی کتابیں ہندوؤں کے نقطۂ نظر سے لکھی گئی ہیں۔ ہر مصنف بالعموم اپنے 'غالب' کا طرفدار ہوتا ہے غیر جانبدار نہیں ہوتا۔ ایک صالح مصنف امرت رائے ہے جو ہندی سے وابستہ ہونے کے باوجود ہر جگہ اہلِ ہندی کی چال سے نہیں چلتا، مثلاً ہندی ادب کے مورخ اپنی زبان و ادب کو ساتویں آٹھویں صدی عیسوی سے شروع کرتے ہیں، امرت رائے گیارھویں صدی سے شروع کرتا ہے۔ آچاریہ رام چندر شکل نے ہندی ادب کے ویرگاتھا کال کی کتھا ۱۲ کتابوں میں لکھی تھی، امرت رائے نے ان میں سے ۱۰ کتابوں کو رد کردیا، بقیہ دو میں سے ایک پر شک کا نشان لگایا ہے۔ جدید دور میں وہ اردو ہندی کے سلسلے میں ایسا جسارت آمیز بیان دیتے ہیں:

> ''جہاں تک اس نقطۂ نظر کا سوال ہے جو اردو کو ہندی کی ایک بولی سمجھ کر نظرانداز کردیتا ہے، یہ اوندھی کھوپڑی کی سوچ ہی ہے۔ ... میں مانتا ہوں کہ اردو ایک علیحدہ اور آزاد زبان ہے۔'' (امرت رائے کی انگریزی کتاب، ص ۲۸۷)

> ''تقسیم ملک کے باعث یہ سمجھنا کہ اب ہندی کو شدت سے سنسکرت زدہ کردیا جائے اور اردو کو عربی فارسی سے پاک کردیا جائے، میرے نزدیک یہ غیر لسانی اور غلط رویہ ہے۔'' (ایضاً، ص ۲۸۶)

اس کے ساتھ ساتھ انھوں نے بے خوفی سے اردو کے خلاف بھی لکھا ہے۔ یہی علمی انداز نظر بھی ہے۔ جانبداری سے بھی زیادہ افسوس ناک علمی معاملوں کو مذہبی اور فرقہ وارانہ رنگ دینا ہے۔ اردو کے اہلِ قلم اپنے سے مختلف نقطۂ نظر والوں کو بے تامل متعصب قرار دے دیتے ہیں۔ مصر کی جامع الازہر یا یروشلم کا مفتیٔ اعظم بننے سے پہلے خود اپنے بارے میں سرٹیفکیٹ لانا چاہیے کہ وہ خود اس عیب سے بری ہیں جس کے ارتکاب کا الزام وہ دوسروں کے سر منڈھتے ہیں۔ میری رائے میں خود اپنی ذات کو بچالینا ہی کافی ہے،

دوسروں کے بارے میں کچھ کہنے سے احتراز کرنا چاہیے۔ اہلِ قلم کی وفاداری کسی علاقے، مذہب، زبان یا رسم الخط سے نہ ہو کر محض سچ سے ہونی چاہیے۔

کسی دوسری زبان کے بارے میں لکھتے وقت بڑی احتیاط کی ضرورت ہے کیونکہ زبان کا آغاز و ارتقا بڑا پیچیدہ عمل ہے۔ایک طرف ایک زبان یا بولی میں متعدد دوسری زبانوں کے اجزا ہوتے ہیں، دوسری طرف اس کے بولنے والے یا مخالفین معروضیت کے قائل نہیں ہوتے۔ اردو اور ہندی والے ان غیر علمی علائق سے کچھ زیادہ ہی بہرہ یاب ہیں۔ اردو اور ہندی کے قارئین اپنے ہم خیال مصنفوں کی تحریریں اور دوسری زبان والوں کے اقوال اور بیانات پڑھتے ہیں تو الجھتے ہیں کہ ان میں صحیح کون ہے۔ اس قسم کے کچھ موضوعات اور ان کی ممکنہ ترجمانی اور پیش کش کی مثالیں پیش کرتا ہوں۔

(۱) کھڑی بولی ہندی (اندازاً ۱۱۰۰ء تا ۱۵۰۰ء) محض ایک واحد زبان نہیں بلکہ شمالی ہند کی مختلف زبانوں اور بولیوں کا ایک وفاق ہے۔ ان زبانوں/ بولیوں کے بولنے والے اپنی خوشی اور رضامندی سے (ہریانی، برج، اودھی، بھوجپوری وغیرہ) خود کو ہندی کی وسیع برادری کا ایک فرد سمجھتے ہیں۔ پھر اردو والے ان کے موقف پر کیوں اعتراض کرتے ہیں۔ مدعی سست، گواہ چست اسی کو کہتے ہیں۔

(۲) اردو والے ہمیشہ یہ کہتے آئے ہیں کہ اردو باہر سے آنے والے مسلمان فاتحوں اور مقامی ہندوؤں کے میل جول کا نتیجہ ہے۔ اب لسانیات کے علما مثلاً ٹکر (Tucker) میکس ملر (Max Muller) اور شوکت سبزواری نے قطعی طور پر ثابت کردیا ہے کہ دو یا زیادہ زبانوں کے میل جول سے کوئی نئی زبان پیدا نہیں ہوسکتی۔ اب وقت آگیا ہے کہ اس غیر لسانی بازاری گپ کو مزید نہ دہرایا جائے بالخصوص جب ہم اردو کے بڑے بڑے علما مثلاً انشا، حالی، سید احمد دہلوی، مولوی عبدالحق وغیرہ کو یہ کہتے سنتے ہیں کہ اردو کی تعمیر میں غیر مسلموں کا کوئی ہاتھ نہیں۔

امرت رائے نے کہاں کہاں سے دریافت کرکے بیسویں صدی عیسوی کے ربع اول و دوم کے لکھنے والوں کی ایسی تحریروں کے اقتباس دیے ہیں کہ تاریخ میں مسلمانوں کی یہ

پالیسی رہی ہے کہ جن علاقوں کو فتح کیا جائے وہاں کی زبان بالخصوص رسم الخط کو ختم کرکے اپنی زبان اور لپی (رسم الخط) کو ان پر مسلط کیا جائے۔ اس کی سب سے نمایاں مثال عربوں کی ایران کی ترکتاز ہے جہاں کی زبان، اس کا مخصوص رسم الخط، پارسی مذہب اور فنون وغیرہ ختم کردیے گئے۔ ہندوستان میں بھی اس پالیسی پر عمل کرنے کی کوشش کی گئی کہ مقامی زبانوں اور ان کی لپیوں کو قبول نہ کیا جائے۔ سندھی، کشمیری، پنجابی وغیرہ کی لکھاوٹ پوری طرح بدل دی گئی۔ کھڑی بولی کو دیوناگری رسم الخط اور مقامی شبد بھنڈار کے ساتھ اختیار نہ کیا گیا بلکہ اس کو عربی فارسی لفظیات اور اس کے رسم الخط میں خلعتِ قبول دیا گیا۔ یہ تو ہندوستانی بھاشاؤں اور لپیوں کا زور اور پھیلاؤ تھا کہ ملک کے بیشتر حصے میں ان کو تبدیل نہ کیا جاسکا۔

اس کے باوجود مجھے یہ ماننے میں کوئی تامل نہیں کہ کھڑی بولی ہندی، نسبتاً ایک پچھڑی ہوئی جاندار زبان تھی۔ بیرونی مسلمانوں کی سرپرستی اور نوک پلک سنوارنے کے بعد یہ اردو کے پیرہن دلکش کی شکل میں، ادبی محاورے میں چہچہاتی ہوئی ظاہر ہوئی۔ ثقافت کو تروتازہ رہنے کے لیے بیرونی لین دین سے کوئی پرہیز نہیں ہوتا۔ اسلامی دور میں ہندوستان نے فنونِ لطیفہ اور تہذیب میں بہت کچھ اضافے کیے۔ حد تو یہ ہے کہ بیرونی بنی رہنے والی انگریزی حکومت کی وجہ سے مغربی اور نئی تہذیب سے صاحب سلامت ہوئی۔ جمہوریت کا تصور، قانون کی حکومت، نظام عدالت، بین الاقوامی کشادہ نظری، ذرائع نقل و حمل، وائسرائے ہاؤس (راشٹرپتی بھون)، کونسل ہاؤس، پہاڑیوں پر آبادیاں وغیرہ اہم اضافے ہیں۔

(۳) میرے دوست شمس الرحمٰن فاروقی اور ان کے ہمنوا الزام لگاتے ہیں کہ ڈاکٹر گلکرسٹ اور فورٹ ولیم کالج نے مذہبی بنیادوں پر اردو کے مقابلے میں ہندی کی تشکیل کی۔ مجھے اس سے بالکل اتفاق نہیں۔ الزام لگانے والے جب یہ کہتے ہیں کہ برج بھاشا اور کھڑی بولی ہندی میں نثر کا پتا نہ تھا، للو لال کی 'پریم ساگر' ہندی نثر کی پہلی کتاب تھی تو مجھے ان کی ہمالیائی ناواقفیت پر عبرت ہوتی ہے۔ فورٹ

ولیم کالج سے بہت پہلے برج بھاشا اور کھڑی بولی ہندی میں الگ الگ کئی صدیوں سے نثری کتابیں ملتی ہیں، ایک دو نہیں، دس دس سے اوپر۔ فاروقی صاحب نے فورٹ ولیم کالج کے گلکرسٹ کی ڈکشنری اور قواعد سے ایک نامکمل اقتباس نقل کیا ہے جس کے بموجب ہندوؤں اور مسلمانوں کو نثر کے دو الگ الگ اسلوب پسند تھے۔ معلوم نہیں کیوں فاروقی صاحب نے اسی پر قناعت کر لی اور پورے بیان کی تلاش نہ کی۔ شاید اس ناقص بیان سے ان کا مقصد پورا ہو گیا کہ گلکرسٹ نے ایک زبان کو دو میں بانٹ دیا کیونکہ وہ ان کی رائے میں اردو دشمن تھا۔ افسوس ہے انھوں نے گلکرسٹ کا پورا بیان تلاش نہ کیا جس میں اس نے ایک تیسرے اسلوب کا ذکر کیا ہے جو خود اس کا پسندیدہ ہے۔ وہ تیسرا اسلوب تقریباً اردو اسلوب جیسا ہے۔ حقیقت یہ ہے کہ گلکرسٹ نے ہندوؤں کے اسلوب کو ناپسندیدہ کہا ہے۔

یہ بھی خیال رہے کہ فورٹ ولیم کالج میں اردو، عربی، فارسی وغیرہ کے شعبے تھے، نہ تھا تو ہندی کا۔ ہندی کے دو تین پنڈت اس لیے ملازم رکھ لیے تھے کہ اردو اور فارسی وغیرہ کے اساتذہ اور طلبہ کو ہندی ادب کی معلومات بہم پہنچائیں۔ کالج نے جہاں اردو کی سیکڑوں کتابیں شائع کیں، ہندی کی اتنی بھی نہ کیں جتنی ایک ہاتھ کی تمام پوروں پر گنی جاسکیں!

(۴) فورٹ ولیم کالج کی مبینہ اردو دشمنی کے لیے حکومت کا شعار بھی پرکھ لیا جائے۔ پوری انیسویں صدی میں انگریزوں نے بہار کو چھوڑ کر شمالی ہند میں یعنی بنگال، بنارس، آگرہ، اودھ اور پنجاب میں اردو فارسی کو سرکاری اور عدالتی زبان رکھا۔ یوپی کے علاقے میں بارہ روپے ماہوار سے زیادہ کی ملازمت کے لیے اردو کا کافی علم ہونا ضروری تھا۔ ۱۸ اپریل ۱۹۰۰ء کو یوپی کے گورنر انتھنی میکڈانل نے ایک حکم نامہ جاری کیا۔ سہواً ناواقف لوگ اس سے یہ سمجھتے ہیں کہ یوپی میں اردو کو ہٹا کر ہندی کو سرکاری زبان بنا دیا، حالانکہ اس حکم کی رو سے فقط اتنا کیا گیا کہ یوپی کی عدالتوں میں اردو کے ساتھ ساتھ دیوناگری رسم الخط کی بھی اجازت دی گئی تھی۔ مگر عدالت کا عملہ 'کایستھوں سمیت' صرف اردو رسم الخط استعمال کرتا رہا۔ اللہ اللہ خیر سلا۔ اس

طرح ہندی کو کوئی فائدہ نہ پہنچا۔

(۵) سرسید نے بڑی معصومیت کے ساتھ ہندوؤں کو اپنے پیچھے چلنے کی دعوت دی بشرطیکہ وہ ہندو طرز بود و باش کو اس طرح درگور رہنے دیں جیسے مسلم دور، بالخصوص اورنگ زیبی دور میں تھا۔ ہندوؤں نے اردو کے بجائے ہندی کو اختیار کرنا چاہا تو سیّد صاحب جامے سے باہر ہو گئے اور بقیہ عمر میں ہندوؤں کی بیخ کنی کو اپنی پالیسی بنا لیا۔ سرسیّد کا ہندوؤں سے صرف یہ مطالبہ تھا کہ وہ یہ سمجھیں جیسے ہندوستان میں اسلامی حکومت موجود ہے۔ یہ حقیقت ہے کہ ان کے کالج کے مسلمان طلبہ کے ساتھ ہندو طلبہ کو بھی سرخ ترکی ٹوپی پہننی پڑتی تھی۔

(۶) بیسویں صدی میں اردو تحریک چلانے کی ذمّے داری انجمن ترقی اردو (ہند) کی تھی۔ اس سلسلے میں اردو کو ہندو مسلمانوں کا مشترکہ ورثہ کہا گیا لیکن قیام پاکستان کے بعد اس کا بھانڈا پھوڑ دیا گیا۔

ڈاکٹر فرمان فتح پوری نے اپنی ضخیم تصنیف 'ہندی اردو تنازع' میں انکشاف کیا کہ ابتدا ہی سے انجمن ترقی اردو اور مسلم لیگ میں گہرا ربط تھا۔ مولوی عبدالحق نے کراچی میں ۱۹۵۹ء میں کہا کہ جو زبانیں مسلمانوں کی بنائی ہوئی کہی جاتی ہیں، وہ دراصل کفار کی بنائی ہوئی ہیں، صرف اردو ہی ایسی زبان ہے جو مسلمانوں کی بدولت وجود میں آئی۔

انجمن ترقی اردو (پاکستان) کے جنرل سکریٹری جمیل الدین عالی نے معین الدین عقیل کے پی ایچ۔ ڈی۔ کے مقالے 'جنگ آزادی میں اردو کا حصّہ' کے مقدمے میں لکھا:

> "انھوں نے انجمن ترقی اردو اور مولوی عبدالحق کی ان تاریخ ساز سرگرمیوں پر بہت ہی مختصر انداز میں تبصرہ کیا ہے جنھیں ہماری جنگ آزادی اور بطور خاص تقسیم ہند کے سلسلے میں کوئی مورخ نظر انداز نہیں کرسکتا۔ ہمارے لیے تحریک آزادی آخری تجزیے میں کیا ہے؟ قیام پاکستان اور قیام پاکستان کے لیے انجمن اور مولوی عبدالحق نے جن عظیم مشکلات میں طاقت ور عناصر کے خلاف اردو سے جس طرح کام لیا ہے، اس کی کہانی بھی تفصیلی طور پر اس کتاب کی زینت بنتی تو اس کی افادیت میں بڑا اضافہ ہوتا۔"

تقسیم ملک کے بعد ہی سہی، ان اردو سالاروں کے اعترافی بیانات کے لیے میں ان

کا مشکور ہوں۔ تقسیمِ ملک سے پہلے ایسے فرقہ وارانہ خیالات کو اردو والوں کا ہندوؤں سے پوشیدہ رکھنا کہ اردو تحریک کا بنیادی مقصد پاکستان بنوانا ہے، ایسی غداری ہے جس پر میں افسوس کرتا ہوں۔

(۷) جامعہ عثمانیہ۔ اردو تحریک کی ایک شاندار پیداوار عثمانیہ یونیورسٹی ہے جس میں پہلی بار تمام مضامین کو ایک ہندوستانی زبان کے ذریعے سے پڑھایا گیا۔ کلاہِ فخر مبارک ہو۔ لیکن آیئے ایک لمحہ کو ہم مکمل معروضیت کے ساتھ کل ہند پیمانے پر غور کریں۔ کل ہند تصور یہ مطالبہ کرتا ہے کہ پورے ملک میں اعلیٰ تعلیم ایک میڈیم میں ہونی چاہیے تاکہ ملک میں اہلِ علم ایک دوسرے کی بات سمجھ سکیں۔ ظاہر ہے یہ میڈیم صرف انگریزی ہوسکتا تھا، اردو یا ہندی نہیں۔ اگر ہر ریاست اپنی اپنی زبان میں بات کرنے لگے تو ملک مینار بابل ہوجائے گا۔

بیسویں صدی کے ربع دوم کی عثمانیہ یونیورسٹی کیا ملک کی دوسری یونیورسٹیوں سے بہتر تھی؟ کیا یہ الہ آباد یونیورسٹی، کلکتہ یونیورسٹی، بنارس یونیورسٹی سے بہتر تھی؟ کہا جائے گا کہ عثمانیہ کے اساتذہ بڑے قابل تھے۔ درست۔ کیا ۱۹۴۸ء کے بعد کی عثمانیہ یونیورسٹی کے منتخب اساتذہ اس سطح کے نہ تھے؟ کیا موجودہ حیدرآباد میں متعدد ایسے علمی ادارے نہیں جن کے سامنے عثمانیہ یونیورسٹی ایک لمحے کو بھی کھڑی نہیں ہوسکتی۔ ایک سنٹرل یونیورسٹی حیدرآباد کو لے لیجیے۔ اس کے مقابلے میں قدیم عثمانیہ یونیورسٹی، اردو میڈیم کی یونیورسٹی صرف بلدۂ حیدرآباد کے لیے تھی، پورے آندھرا یا تلنگانہ کے لیے ہرگز نہیں۔ ملک بھر کا تو سوال پیدا نہیں ہوتا۔

بلدۂ حیدرآباد کی اس یونیورسٹی میں تدریس مقامی زبان اردو میں تھی۔ تیلگو میں کیوں نہیں۔ آپ کہیں گے کہ حیدرآباد کے نہ صرف مسلمان بلکہ ہندو بھی یہی چاہتے تھے۔ جاننا چاہیے کہ تلنگانہ میں اردو عوام کی زبان نہیں۔ یہ شمالی ہندوستان سے آئے ہوئے اردو بولنے والوں کی زبان ہے۔ حیدرآباد کے مسلمان حکومت کرنے والے تھے۔ حیدرآباد کے ہندو ان کا ضمیمہ تھے، حیدرآباد کے کایستھوں پر انگریزی میں ایک پی ایچ ڈی کی کتاب لکھی گئی ہے۔

آخری بات۔ سنٹرل یونیورسٹی حیدرآباد کے کیمپس میں وہاں کے تیلگو بولنے والے پروفیسروں سے میری بات ہوئی۔ سب کے سب اردو میڈیم والی یونیورسٹی سے خار کھائے ہوئے تھے۔ ان کا کہنا تھا کہ وہ یونیورسٹی ایک اسلامی اردو یونیورسٹی تھی۔

اب میں عنانِ قلم موڑ کر کچھ مسائل و معاملات کو اپنے ذاتی تاثرات کے مطابق بیان کروں گا۔ اس کے یہ معنی نہیں کہ اب میرا قلم غیر جانبدار نہ رہے گا بلکہ یہ کہ میں ان سے ذاتی طور پر واقف ہوں۔ وہ مسائل میرے زیرِ غور رہے ہیں اس لیے یہ میرے ذاتی تاثرات کے آئینہ دار ہوں گے۔

اردو زبان کا مزاج: کوئی بیس سال پہلے کی بات ہے کہ دلی میں نئے ترقی اردو بیورو کی تشکیل کی گئی۔ ڈاکٹر مسعود حسین خاں (علی گڑھ) اور میں اس کے ارکان میں تھے۔ مسعود صاحب نے لسانیات کی اصطلاحوں کے سلسلے میں کچھ سجھاؤ دیے کہ یہ اصطلاحیں عربی کی مدد سے بنائی جائیں۔ میں نے کہا جو اصطلاحیں اردو میں موجود نہیں ہیں لیکن ہندی، گجراتی، مراٹھی اور بنگالی وغیرہ میں مشترکہ استعمال میں ہیں۔ اردو بھی ایک ہند آریائی زبان ہے تو اس رشتہ سے وہ بھی کیوں نہ ان اصطلاحوں کو قبول کرلے۔ مگر مسعود صاحب نے کہا، یہ اردو زبان کے مزاج کے خلاف ہے، چنانچہ بہت سی مغائرت آمیز اصطلاحیں گھڑلی گئیں۔ میں چپکا ہوگیا کیونکہ حقیقت وہی تھی جو مسعود صاحب کہہ رہے تھے اور میں اپنے دل میں کہہ رہا تھا کہ اردو کہاں کی زبان ہے کہ اپنی دھرتی پر اپنی ہمجولیوں کے ساتھ بھاگ دوڑ میں شامل نہ ہوکر اب بھی ہزاروں میل دور کی طرف ٹکٹکی لگائے ہے۔

اس موضوع پر میں آگے چل کر پھر گفتگو کروں گا۔

اردو ادب کا گہرائی سے مطالعہ کرنے پر اس میں غیر مسلموں بالخصوص ہندوؤں کے دینی عقائد، معاشرے اور معاصر شخصیتوں پر اتنی سیاہی پوت دی گئی ہے کہ کوئی ہندی معاصر اسے قبول نہیں کرسکتا۔ وہ یہ محسوس کرنے لگتا ہے کہ یہ میرا ادب نہیں، کسی دوسری ملت کی چیز ہے۔

اب کچھ شخصی معاملات:

کالی داس گپتا رضا جو کتابیں پڑھتے تھے ان کے نوٹس (یادداشتیں) بنا لیتے تھے۔ صاحب استطاعت شخص تھے۔ منشی ان تحریروں کو موضوع وار فائل میں نقل کر دیا کرتا تھا۔ ۱۹۷۸ء میں میں الہ آباد یونیورسٹی میں اردو کا پروفیسر تھا۔ میں نے اپنے تدریسی استعمال کے لیے ان سے ان کی اقبال کی فائل منگائی۔ کالی داس نے اقبال کا بڑا گہرا اور وسیع مطالعہ کیا تھا۔ میں نے ان کی تحریروں کے نوٹ بنائے جو خود ایک کتابچہ بن گیا۔ میں نے انھیں لکھا کہ شاعری میں تو نہیں لیکن نثر میں اقبال نے ہندوؤں کے بارے میں جہاں بھی لکھا ہے وہ تحقیر و تذلیل کے سوا کچھ نہیں۔ میں اس پر ایک مضمون لکھنا چاہتا ہوں۔

انھوں نے مجھے سمجھا کر روکا کہ آپ جو کچھ لکھیں گے وہ مدلل ہوگا۔ اس کا جواب تو کوئی نہ دے گا لیکن سب آپ کے خلاف ہو جائیں گے۔ آپ کی مخالفت کریں گے۔ کالی داس کی یہ بات میری سمجھ میں آگئی۔ میں نے کچھ نہ لکھا۔

ادھر تین چار سال قبل کالی داس نے غالب کی فارسی مثنوی 'چراغ دیر' کا اردو منظوم ترجمہ ہماری زبان میں شائع کرایا۔ اس پر میرے شاگرد ڈاکٹر حنیف نقوی نے بڑا درشت معترضانہ مضمون 'ہماری زبان' میں لکھا۔

۱۹۹۹ء کے آخر میں میں نے امریکہ سے ہندوستان کا دورہ کیا۔ اس سلسلے میں کئی بار کالی داس سے رابطہ ہوا۔ انھوں نے مجھ سے حنیف نقوی کی شکایت کی۔ اس زمانے میں میرے پاس 'ہماری زبان' نہ آتا تھا۔ میں نے نہ کالی داس کا ترجمہ دیکھا تھا نہ حنیف نقوی کا مضمون، اس لیے میں نے اس موضوع میں مداخلت نہ کی۔ میں نے کالی داس سے کہا کہ جب میں نے اقبال کی نثر میں ہندو بیزاری پر مضمون لکھنا چاہا تھا، تب آپ نے اجازت نہ دی۔ اب آپ کیا کہتے ہیں۔ انھوں نے کہا کہ آپ مضمون لکھیے، آپ جو مواد چاہیں گے میں ہندوستان سے بھیجوں گا۔ چونکہ میں حنیف نقوی جیسے لائق شاگرد کے خلاف لکھنا پسند نہ کرتا اس لیے بات وہیں رہ گئی۔ کالی داس کے ترجمہ 'چراغ دیر' کے خلاف حنیف نقوی نے جو مضمون لکھا تھا کالی داس نے اس کے ردِعمل میں ۵ جنوری ۲۰۰۰ء کو ایک خط لکھا جس کے دو پیراگراف حسب ذیل ہیں:

"میرے مثنوی 'چراغ دیر' کے اردو ترجمے کے خلاف ڈاکٹر حنیف نقوی نے جو مضمون لکھا تھا، خلیق انجم نے اسے بڑے ٹھسّے سے 'ہماری زبان' میں چھاپا ہے۔ کیا حنیف نقوی صاحب دوسروں کے کام میں کیڑے ڈالنے ہی میں اپنی تمام صلاحیتیں صرف کرتے رہیں گے؟ آج کل میری صحت اجازت نہیں دیتی۔ ذرا ٹھیک ہولوں تو اس کا جواب لکھوں گا۔ میں نے دیکھا ہے کہ کسی ہندو مشہور شاعر یا ادیب کو بخشا نہیں گیا ہے۔ دیا شنکر نسیم، چکبست، فراق، مالک رام، گیان چند، گوپی چند اور اب میں، سبھی پر کیچڑ اچھالی گئی ہے۔ صرف جگن ناتھ آزاد بچے ہیں کیونکہ انھوں نے اقبال کی پرستاری میں سب کو پیچھے چھوڑ دیا ہے۔

نہ جانے کیا کیا لکھ گیا ہوں۔ لیکن مسلمانوں سے کوئی تعصب نہیں رکھتا اور مسلمان اردو والوں نے میری پذیرائی بہت کی ہے مگر ان ہندوستانی مسلمانوں نے کم لکھا ہے جو اردو حلقوں یا اردو انجمنوں کے اعلیٰ مقام پر فائز ہیں۔ ہم صرف اپنے کام کی وجہ سے اوپر آئے ہیں، نام یا مال و زر کے زور پر نہیں۔ اور اردو زبان سے ہمارا رشتہ بھی (ہمارے بزرگوں کی طرح) اٹوٹ ہے۔ اب یہ زبان مسلمانوں ہی کی زبان بن کر رہ گئی ہے مگر کبھی یہ واقعی مشترکہ زبان بھی ہوا کرتی تھی۔"

میں کالی داس اور حنیف نقوی کو بہت نزدیک سے جانتا ہوں۔ دونوں میں سے کوئی متعصب فرقہ پرست نہیں۔ میری رائے میں حنیف نقوی نے یہ مضمون کسی فرقہ پرستی کے زیر اثر نہیں لکھا، اور اب میں ایک اور نکتے کی طرف توجہ دلاتا ہوں۔ رشید حسن خاں کے دو مضامین مالک رام کے 'خطوط غالب' اور 'دیوان غالب' پر اور حنیف نقوی کے دو مضامین خلیق انجم کے 'خطوط غالب' اور کالی داس گپتا کے ترجمۂ مثنوی 'چراغ دیر' پر اس جذبے کے تحت لکھے گئے کہ ان کے مصنف مالک رام، خلیق انجم اور کالی داس گپتا کہاں کے ماہر غالبیات ہیں، ان سے زیادہ تو ہم جانتے ہیں۔

میں نے کالی داس کی ابتدائے تحقیق پر لکھا تھا کہ آپ تین handicaps کو توڑ کر آگے بڑھے ہیں: (۱) آپ ہندو ہیں (۲) آپ پنجابی ہیں (۳) آپ تعلیم کے پیشے سے تعلق نہیں رکھتے۔

کیفیت اس کی یہ ہے کہ چھوٹی آسامیوں کے لیے ہندوؤں کی بہت تعریف اور آؤ بھگت کی جاتی ہے لیکن بڑے مقامات کے لیے امیدوار کا مذہب بھی دیکھا جاتا ہے۔ پنجابیت کا معاملہ یوں ہے کہ یوپی اور دہلی والے بظاہر لاکھ کہیں کہ اردو پر ہر علاقے کا حق ہے مگر دل کی گہرائی میں تو یہ چھپائے رکھتے ہیں کہ اردو تو ہماری ہی مستند ہے۔ آخری بات یہ کہ ادب کے میدان میں یونیورسٹی اور کالج کے اساتذہ کو یہ سہولت رہتی ہے کہ رفیقوں اور شاگردوں کا ایک بڑا گروپ مل جاتا ہے۔

کالی داس گپتا رضا کے بیان پر تنقید نہیں کرتا صرف اتنا کہوں گا کہ مجہول الاحوال قلم کاروں کے بارے میں کچھ کہنے کی ضرورت نہیں بس اتنا قابل غور ہے کہ مسلمان بڑے ادیب پر کوئی چھوٹا ادیب درشتی کا لہجہ اختیار کرنے کی ہمت نہیں کرسکتا لیکن ایک بڑے ہندو ادیب کے خلاف چھوٹا ادیب بھی اپنے قلم کو بے لگام چھوڑنے کے لیے آزاد ہے کیونکہ وہ جانتا ہے کہ رسالے کے قارئین اور ادارتی عملے کی ہمدردیاں اس کے ساتھ ہیں۔

چونکہ درخور گفتگو موضوعات کی تعداد بڑھتی جارہی ہے اس لیے میں اور چند جملے کہہ کر آگے بڑھتا ہوں۔

میں ۶ جنوری ۱۹۹۸ء کو ہندوستان سے ہجرت کرکے امریکہ پہنچا۔ یہاں آکر معلوم ہوا کہ ہندوستان کے باہر کہیں بھی چلے جائیے اردو کو پاکستان اور مسلمانوں کی زبان سمجھا جاتا ہے۔ ہندوستان کے حصے میں ہندی آگئی ہے۔ امریکہ اور کنیڈا میں انگلستان کے مقابلے میں اس امتیاز میں زیادہ شدت ہے۔ امریکہ اور کنیڈا میں زیادہ تر اردو والے پاکستان سے آئے ہیں۔ ان میں تقریباً تمام تر نے یا وہ جو اس کے اہل ہیں امریکہ کی شہریت لے لی ہے لیکن اس کے باوجود وہ خود کو پاکستان سے منسوب کرتے ہیں۔ جب اردو کی کوئی تقریب ہوتی ہے تو یہ بھی ظاہر ہوتا ہے کہ یہ تقریب اہلِ پاکستان نے برپا کی ہے۔

امریکہ اور کنیڈا میں اردو کے کئی ہفتے وار اور ماہانہ رسالے نکلتے ہیں۔ ان سے بھی زیادہ کامیاب پاکستانی انگریزی ہفتے وار ہیں۔ ان سب کی وفاداری پاکستان سے ہے۔ ان میں کھل کر ہندوستان اور ہندوؤں کو گالیوں سے نوازا جاتا ہے اور پاکستان کی ستائش کی جاتی ہے۔ اسے دیکھ کر ایک دفعہ کو تو دل میں یہ خیال آتا ہے کہ جب ہر ملک کے اہلِ اردو

اتنی شدت سے پاکستان نواز ہیں تو ممکن ہے ہندوستان کے مسلمان بھی ان کے ہم خیال ہوں لیکن ہندوستان میں ہندو اکثریت کے خوف سے شاید مصلحت سے کام لیتے ہوں۔ ہاں یہ واضح کردوں کہ غیر ممالک میں ذاتی اور سماجی طور پر پاکستان سے آئے مسلمانوں اور ہندوستان سے آئے ہندوؤں میں نہایت خوش گوار رشتے ہیں۔

اب میں ہندوستان و پاکستان کے اردو سے متعلق مختلف طبقوں اور زمروں کی نفسیات کے متعلق چند مشاہدات پیش کرتا ہوں۔

پاکستان میں رہنے والے اہلِ اردو... دو تین سال پہلے ڈاکٹر ستیہ پال آنند پاکستان گھوم کر آئے۔ وہاں انھوں نے اسکولی نصاب کی کتابیں دیکھیں۔ تاریخ کی کتابوں میں عام طور سے لکھا ہے کہ ہندوستان میں اسلام کے آنے سے پیشتر یہاں کے باشندے جاہل اور غیر مہذب تھے اس لیے وہ اس طویل عہد کو پانچ سات صفحوں میں نپٹا کر اسلامی فتوحات پر آجاتے ہیں۔ ادھر ۲۰۰۰ء کے آخر میں اسلام آباد کے باشندے جوہر میر صاحب نے نیویارک سے رسالہ 'زاویہ' نکالا جو ہند و پاک کے رسالوں کے برابر رکھا جاسکتا ہے۔ اس میں محبوب صدر کا مضمون 'تاریخ کا فریب' پڑھنے کے لائق ہے۔ یہ امریکہ کی آزادیٔ تحریر کا ثبوت ہے۔ اس میں انھوں نے پاکستان کے اسکولی نصاب کی تفصیل دی ہے، جس سے معلوم ہوتا ہے کہ وہاں کی تعلیم کی حالت اس سے زیادہ خراب ہے جیسی ستیہ پال آنند نے بتائی تھی۔ اس میں اسلام کی ستائش اور غیر مسلموں کی جھوٹی ہجو کے سوا کچھ نہیں۔ معلوم ہوتا ہے جیسے یہ نصاب افغانستان کے طالبان نے تیار کیا ہے۔

ہندوستان میں اہلِ اردو کے دو واضح زمرے ہیں: ایک مسلمانوں کا دوسرا ہندوؤں کا۔ مجھے پہلے مسلمانوں کے بارے میں عرض کرنا ہے۔ بڑا ذکی الحس موضوع ہے اور میں سیاست دانوں کی احتیاط سے نابلد ہوں۔ بالکل کھلی ہوئی کتاب ہوں۔ میں بدھ کے دن پیدا ہوا تھا۔ کہا جاتا ہے کہ بدھ کا مولود کوئی راز چھپانا نہیں جانتا۔ وہ یا تو گوتم بدھ کی طرح بدھی مان ہوگا یا میری طرح مصلحت سوز! بدھوؤں کے رشتے بہت دور تک پھیلے ہوئے ہیں۔ اب اس شعر کو دیکھیے:

بڈھو میاں بھی حضرتِ گاندھی کے ساتھ ہیں
گو گردِ راہ ہیں مگر آندھی کے ساتھ ہیں

ہم ہندوستان میں مسلم اقلیت کو کسی قدر پژمردہ اور ہزیمت خوردہ پاتے ہیں۔ اقلیت کی تاریخ میں اس کا سراغ مل سکے گا۔ یہ ایک حقیقت ہے کہ تقریباً ۱۹۳۰ء سے قبل پاکستان کا چرچا نہ تھا۔ ۱۹۴۰ء کے قریب سے اس کی باقاعدہ تحریک ملتی ہے۔ اس زمانے میں ہندوستان کے مسلمانوں نے عموماً اور مسلم لیگ اور کمیونسٹ پارٹی کے ارکان نے خصوصاً اس تحریک میں بڑھ چڑھ کر حصہ لیا۔ ان کی رائے میں ہندو اور مسلمان دو علیحدہ قومیں تھیں۔ بقول بعضے اس کا منطقی نتیجہ یہ ہونا چاہیے تھا کہ ملک کی تقسیم ہونے پر مسلم قوم کو اپنے علاقے میں چلا جانا چاہیے تھا لیکن ملک کے بڑے حصے میں وہ اپنے پرانے وطن میں بسے رہے۔ اس کا نفسیاتی اثر دو طبقوں پر پڑا۔

(الف) پاکستان سے منتقل ہوئے ہندو شرنارتھی ... میری ایک نہایت قریبی رشتے دار سکھ خاتون جو مغربی پنجاب سے مشرقی پنجاب آئیں اور بحیثیت پرنسپل زنانہ کالج ریٹائر ہوئیں، انھوں نے دلّی اور یوپی میں رہنے والے مسلمانوں کو دیکھ کر کہا کہ یہ تو ملک کی تقسیم چاہتے تھے، پھر یہ یہاں کیوں ہیں۔ ہم تقسیم نہیں چاہتے تھے لیکن ہمیں نکال دیا گیا۔ یہ ظلم ہے کہ نہیں؟ اس سوال کا کوئی بھی جواب دیجیے، کوئی نہ کوئی اداس ہوگا ہی۔

(ب) پاکستان کے مسلم مہاجر اور ہندوستان میں رہنے والی مسلم اقلیت... یہاں مجھے آخر الذکر سے تعلق ہے۔ وہ مالی اور منصبی حیثیت سے آسودہ حال ہوں یا نہ ہوں لیکن نفسیاتی حیثیت سے ڈھئے ہوئے اور کمزور ہیں۔ ان سے یہی کہا جا سکتا ہے کہ:

جانِ من خود کردۂ را چہ علاج

میں جب حیدرآباد سنٹرل یونیورسٹی میں پروفیسر تھا وہاں میری نگرانی میں پی ایچ ڈی کے لیے ریسرچ کرنے والے ایک اسکالر نے مجھے بتایا کہ چند روز پہلے منعقد الیکشن میں (مجھے یاد نہیں کہ کس جگہ کا) اس نے اتحاد المسلمین کے امیدوار کے حق میں چار بار ووٹ دیا۔ اس نے یہ بھی بتایا یونیورسٹی کے شعبۂ اردو کے تمام اساتذہ اور طلبہ نے مجلس کے

امیدوار کو ووٹ دیے ہیں۔ میرے لیے ان کی سعادت دیدنی تھی۔

(ج) ہندوستان میں اردو کے ادیبوں کی سوچ ... ہندوستان کی آبادی میں ہندوؤں کی اکثریت ہے لیکن اردو ادیبوں میں وہ ایک چھوٹی اقلیت ہیں اور ان میں اقلیتوں کی نفسیات کا ہر رجحان اور عمل ملتا ہے۔ چونکہ بدقسمتی سے وہ تعداد کے ساتھ ساتھ معیار میں بھی کم ہیں اس لیے ان میں کم اہل اور ساقط المعیار ادیبوں کی کوشش ہوتی ہے کہ غیر ادبی روابطِ عامہ کے ذریعے اپنا کوئی مقام بنالیں۔ اس حقیقت کو تسلیم کرنے میں کوئی ہرج نہیں کہ بڑے سے بڑے ہندو ادیب کو خیال رکھنا پڑتا ہے کہ اردو دنیا میں جینا ہے تو مسلمانوں کی خوشنودی پر نظر رکھے۔ مسلمانوں سے بنا کر رکھنا اس لیے بھی ضروری ہے کہ شریر عناصر کی طرف سے خواہ مخواہ مخالفت کا موقع نہ ہو۔ تخلیقی ادیبوں کو اس کی سب سے زیادہ ضرورت ہوتی ہے، تنقید نگار کو اس سے کم چونکہ وہ اپنے قلم کے زور پر اپنے مداحوں کا حلقہ بنا سکتا ہے۔ محققین میں روابطِ عامہ اور اوچھے ہتھیاروں کی گنجائش کم سے کم ہے۔ ڈاکٹر گوپی چند نارنگ جیسے ہندو ادیب بہت کم ہیں جنھیں ایسا کوئی کھٹکا نہیں، الٹے مسلمان ہی ان کی خوشنودی کے طالب ہیں۔

ہندوستان میں اردو کے ہندو ادیبوں کے کئی زمرے بنائے جا سکتے ہیں۔ پہلا وہ جو یہ ظاہر کرتے ہیں کہ شخصی اور تہذیبی اعتبار سے مسلمان نہیں تو نیم مسلمان ہیں۔ انھیں دکھ ہے کہ وہ ہندو گھرانے میں پیدا ہوئے۔ دوسرا زمرہ ایسے ادیبوں کا ہے جو ہندو مسلمان کے بیچ کے ہر معارضے میں اپنی وسعتِ نظر دکھانے کے لیے سارا قصور ہندوؤں کا بتاتے ہیں۔ کچھ ہندو مصلحتاً secular ہوگئے ہیں اور بعض ہندو ادیب مسلمانوں کی طرح نعت و منقبت وغیرہ لکھ کر مسلمانوں میں مقبول ہو جاتے ہیں بلکہ ان سے تمتع اندوزی بھی کرتے ہیں۔ میں کسی ہندو مرثیہ گو کے خلوص کا قائل نہیں۔ اگر انھیں مسلمان دینی بزرگوں اور قائدوں سے اتنی ہی عقیدت ہے تو ان کے عقائد، صحیفوں اور مسلک کو کیوں نہ قبول کریں۔ اس کی عدم موجودگی میں ان کی لفظی صناعی پاکی چادر سے سوا نہیں۔

ڈاکٹر مسعود حسین خاں نے اپنی سوانح میں لکھا ہے کہ انھوں نے اپنے زمانے

میں خلقیۂ اسلامی (Islamic Ethos) سے جنھیں قرین پایا ان میں پنڈت آنند نرائن ملا، جناب مالک رام، جناب جگن ناتھ آزاد اور ڈاکٹر گوپی چند نارنگ کا نام سرفہرست ہے۔

(اردو مسعود، ص ۲۹۵)

مجھے تسلیم ہے کہ ہندوؤں میں کشمیری پنڈتوں پر اسلامی طرز بود و ماند کا سب سے زیادہ اثر تھا۔ میں نے الہ آباد میونسپلٹی کے میوزیم میں جناب موتی لال نہرو کی طرف سے پنڈت جواہر لال نہرو کی شادی کا فارسی میں دعوت نامہ دیکھا ہے۔ کشمیریوں کے بعد کایستھ اور پھر پنجابی ہندو اسلامی طرز سے زیادہ متاثر تھے۔ ملا صاحب اور مالک رام میرے محترم بزرگ تھے۔ میں نہیں جانتا کہ ملا صاحب کے یہاں اسلامی معاشرت کے کتنے اثرات باقی تھے۔ جہاں تک زبان کا تعلق ہے اگر ان کے یہاں بیٹیوں اور پوتیوں کی تعلیم کی اوّل زبان اردو ہو تو میں قائل ہو جاؤں گا۔

ملا صاحب کی طرح مالک رام بھی میرے محترم بزرگ تھے۔ ان کے یہاں مجھے ایک کشاکش دکھائی دیتی ہے۔ ابھی تک ان کے مذہبی عقائد کی بات صاف نہیں۔ یہ شعر یاد کیجیے:

کچھ چاہ بتوں کی بھی ہے اللہ کا ذکر بھی
یہ زاہد مکار ادھر بھی ہے ادھر بھی

میں مالک رام جیسے محترم شخص کو مکار نہیں، ڈرپوک کہوں گا۔ عام عقیدہ یہ ہے کہ وہ دل سے احمدی مسلمان تھے لیکن اپنے اہلِ خانہ اور برادری کے خوف کی وجہ سے کبھی کھل کر کوئی قدم نہیں اٹھایا۔ ایک دفعہ کالی داس سے مالک رام نے کہا کہ میں جس انداز سے لکھتا ہوں، یہ مسلمان اسی طرح بس میں آتے ہیں، عزیزم مصلحت بھی تو کوئی چیز ہے۔ کالی داس نے یہ بات مجھے مالک رام صاحب کی وفات کے بعد لکھی تھی۔ میں نے جواب دیا کہ مالک رام میرے محترم بزرگ تھے لیکن وہ مسلمانوں کے سامنے تقیہ نہ کرتے تھے، آپ سے تقیہ کیا ہے۔ ان کا مجموعہ اسلامیات پڑھیے ان کا صدقِ دل نمایاں ہے۔

ڈاکٹر مسعود حسین کی پسند میں تیسری شخصیت جگن ناتھ آزاد کی ہے۔ کالی داس گپتا رضا نے ۵ جنوری ۲۰۰۰ء کے میرے نام خط میں لکھا ہے ''میں نے دیکھا ہے کہ کسی ہندو

مشہور شاعر یا ادیب کو بخشا نہیں گیا ہے صرف جگن ناتھ آزاد بچے ہیں کیونکہ انھوں نے اقبال کی پرستاری میں سب کو پیچھے چھوڑ دیا ہے۔'' (شاعر۔ بمبئی اپریل ۲۰۰۲ء)

تمام مستشرقین میں آزاد اقبالیات میں نوازے گئے ہیں۔ غلو کی وجہ سے ایسا معلوم ہوتا ہے جیسے آزاد کو پاکستان نے اپنا نمائندہ بنا کر ہندوستان بھیجا ہو۔

فلسفۂ اسلامی کے معاملے میں آزاد صاحب کو زبردست چیلنج ملا ان کے خرد گوپی چند نارنگ سے۔ آزاد، ان کے والد مشہور شاعر محروم صاحب اور گوپی چند نارنگ تقسیم کے فوراً بعد ہندوستان آئے لیکن گوپی چند کے والد ۱۹۵۶ء تک پاکستان میں اپنے عہدے پر رہے اور ۱۹۵۶ء میں ریٹائر ہونے کے بعد ہی ہندوستان آئے۔ وہ اپنے شہر اور دفتر میں اتنے مقبول اور کام میں اتنے تیز رہے ہوں گے کہ ان کو خوشی خوشی برداشت کیا گیا۔ ڈاکٹر گوپی چند نارنگ کی اہلیہ محترمہ کالج میں ہندی کی سینیئر لیکچرر ہیں۔ ان کا فرزند ہارمونیم پر اردو غزلیں گاتا ہے، اس طرح اردو کی حد تک ع

ایں خانہ تمام آفتاب است

ایک دفعہ دسمبر ۲۰۰۲ء اور جنوری ۲۰۰۳ء کے نقطۂ اتصال کے آس پاس میں نے امریکہ سے ڈاکٹر نارنگ کو فون لگایا۔ وہ گھر پر نہ تھے۔ مسز نارنگ نے جواب دیا۔ میں نے پوچھا ''آپ کیسی ہیں؟'' انھوں نے کہا ''خدا کا شکر ہے۔'' میں نے کہا کہ آپ گھر میں بھی خدا کہتی ہیں، بھگوان یا ایشور نہیں؟ انھوں نے جواب دیا کہ روز بولتے رہنے سے محاورہ سا ہو گیا ہے، رام بھگوان بھی کہتے ہیں۔ اس سے پہلے میرا خیال تھا کہ اردو زبان ہندو گھروں میں بیٹھک کے کمرے سے آگے نہیں بڑھی۔

مہاتما گاندھی کی رام دھن تھی 'ایشور اللہ تیرے نام' لیکن پنڈت ہری چند اختر نے ایسا معرکے کا شعر کہا:

خدا تو خیر مسلماں تھا، مجھ کو دیتا کیوں
میرے لیے مرے پرماتما نے کچھ نہ کیا

ہندی اور اردو کے مزاج اور روایت میں بڑا فرق یہ ہے کہ اردو میں ہر لفظ کا تلفظ،

املا اور جنس مقرر کرنے کی کوشش کی جاتی ہے اور صرف اسی کو فصیح مانا جاتا ہے جبکہ ہندی میں بہت لچک ہے۔ ایک لفظ کی متعدد صورتیں رائج رہتی ہیں۔ اردو میں ایک تلفظ اور مقرر کردہ جنس ہی صحیح ہے۔ کس کا تلفظ، کس ملت اور ذات کا تلفظ، کس شہر اور محلّے کی زبان، کس لغت میں درج کردہ جنس وغیرہ، ان مخمصوں کی وجہ سے کچھ شہروں کو مرکز کا درجہ مل گیا۔ متعدد ذاتوں اور زمروں مثلاً کشمیری، ہندو وغیرہ کو خارج کردیا گیا۔ قصہ مختصر یہ کہ ہندی میں دیہاتی اور بازار کی زبان میں لکھنا قابلِ فخر سمجھا گیا تو اردو میں اہلِ دربار اور شہروں کے خواص کے محاورے اور روزمرہ میں لکھنا مہارت کی نشانی قرار دیا گیا کیونکہ اردو کو اسی طبقے نے بنایا اور سنوارا تھا۔ وہاں استادی شاگردی کا ادارہ پہلوانوں کے اکھاڑوں کی طرح ہوگیا۔ آبِ حیات میں اس کی بہت مثالیں ملتی ہیں۔

دلّی نہیں دیکھی سوزباں داں وہ کہاں ہیں

اگر دہلوی یا لکھنوی ہونا ایک ڈگری کی طرح ہے تو اس کے حصول میں بددیانتی سے بھی کام لیا جانے لگا۔ انشا نے 'دریائے لطافت' میں کیا طوفان مچایا ہے کہ شہر اور محلّے بلکہ ان میں رہنے والے لوگوں میں علما کی تعداد تک طے کردی ہے۔ کوئی ان سے پوچھے کہ آپ کو یہ طے کرنے کی اجازت کس نے دی۔ عابد پیشاوری کی تحقیق ہے کہ انشا کل ملاکر دو سال سے کم دہلی میں رہے ہیں لیکن ۱۹۰۱ عیسوی کے آس پاس دہلی میں آنے والے علما اپنے نام کے پیچھے دہلوی ضرور لکھتے ہیں حالانکہ اس وقت تک وہ کبھی دہلی کے باشندے نہیں رہے۔ مولوی محمد حسین محوی صدیقی سے بھوپال کے ڈاکٹر سلیم حامد رضوی نے پوچھا کہ آپ بھوپالی ہیں نام کے ساتھ لکھنوی کیوں لکھتے ہیں؟ محوی صاحب نے صاف جواب دیا کہ میں نام کے ساتھ بھوپالی لکھتا تو مجھے کون پوچھتا۔ لکھنوی سے مجھے مفت میں اعزاز مل گیا۔ ہندی میں علاقے یا استاد کا ایسا رواج نہیں۔

اردو کے بعض بڑے شعرا اور ادیبوں کا وہ دبدبہ ہے کہ ان کے لکھے ہوئے ہر لفظ کو مستند مان لیا جاتا ہے۔ میں اس کا قائل نہیں۔ میں اپنا فیصلہ دوسروں کے ہاتھ میں نہیں دے سکتا۔ میں کسی کو اتنا مکمل سمجھتا بھی نہیں۔ ذرا چوٹی کے آقایانِ اردو پر ایک طائرانہ نظر ڈالیں۔

میر کی ایک مثنوی کا بڑا شاندار شعر ہے:

سارے عالم پر ہوں میں چھایا ہوا
مستند ہے میرا فرمایا ہوا

دقت یہ ہے کہ میر جی کے لکھنے کے باوجود متکلم کے لیے 'فرمانا' کو مستند ماننا تو دور، صحیح بھی نہ مانا گیا۔ میر کے یہاں اردو کے نحوی قاعدوں کے ساتھ تشدد کر کے ایسے روپ بنائے گئے آو عاجزوں (شعر شور انگیز جلد اوّل، ص۸۲)، عاشقوں جہاں کی، بہ معنی عاشقانِ جہاں کی (ایضاً)

ایک ہے عہد میں اپنے وہ پراگندہ مزاج
اپنی آنکھوں میں نہ آیا کوئی ثانی اس کی

(کلیاتِ میر، ص۵۵۲)

میر امن دلّی کی کلاسیکل اردو کے سب سے بڑے آقا ہیں لیکن ان کے ذیل کے اجتہادات پر بے تامل صاد نہیں کیا جاسکتا۔

توریانا (گھوڑے کو ڈوری یا لگام لگانا)، ننگیالیں گے (ننگا کرلیں گے)، اُپرالا کرنا (حمایت کرنا)، ڈھلنا (گھسنا)، ونجھنا (کھال ادھڑوانا)، پچّل (کاسۂ گدائی)، ڈلمیاں (بٹوے)، گت (ٹولی)، ہبلہ (ریلا) وغیرہ۔

(نثری داستانیں، لکھنؤ، ص۹۸۔۲۹۳)

معلوم نہیں یہ الفاظ کس طبقے کا روزمرہ تھے؟ ان کا پایۂ اعتبار کیا تھا؟ اب جب تک یہ معلوم نہ ہو، انھیں اردو کے دوسرے متروکات سے زیادہ اہمیت دینے کی ضرورت نہیں۔

فصیح الملک داغ کے نام میں وہ رعب ہے کہ ان پر تنقید کرنے کی ہمت نہیں ہوتی لیکن قاضی عبدالودود نے 'انشائے داغ' مرتبہ احسن مارہروی پر تبصرہ کرتے ہوئے لکھا ہے کہ رہی اردو تو اس کا حال یہ ہے کہ اکثر خط بہت کم زور عبارت میں لکھے گئے ہیں اور بے ربطی اس قدر ہے کہ کبھی کبھی شعرِ داغ کا مطلب سمجھ پانا ہی مشکل ہوجاتا ہے۔ یہ کیفیت صرف ان خطوں کی نہیں جو داغ نے کسی کاتب سے لکھوائے ہیں، یوسف علی خاں اور کلب علی خاں کے نام کے خطوں کا بھی جو داغ نے یقیناً خود لکھے ہوں گے یہی

عالم ہے۔ مثالیں:

خط بنام کلب علی خاں: ''نواب ضیاء الدین خاں صاحب نے تسلیمات عرض کی ہے۔ آم کا باغات (کذا) دلی میں امسال بھی نہیں، نہایت حیرت ہے۔ کہتے ہیں کہ ایک دوست نے لکھنؤ کے خربزے بھیجے تھے اور آم رام پور میں ثمر بہشت لنگڑا لاتا ہیں۔ عزیزوں کا حال دریافت کرتے تھے۔ ایضاً میرے نطفے سے جو لڑکی تھی اس کا انتقال ہوگیا تھا۔ وہ مرگئی''۔ (انتقال ہوجانے کے بعد دوبارہ کس طرح مرگئی یہ سخت حیرت زدگی ہے)

محمد حسین آزاد بلاشک دہلوی اردو کے گہر تاباں ہیں لیکن نظم میں ایسی خام کاری دکھاتے ہیں:

ع   ہے گا پیام ابر بہاری کے تار کا
ع   دن سونے کو مہر بھی ہے بہ خواب عدم گیا
ع   ماں دیکھو اپنی نیند کو کرتی حرام ہے
ع   کلفت سے دن کی ہوگیا منہ تیرا زرد ہے

مندرجہ بالا تجزیے سے کھل کر صاف ہوگیا کہ اردو کا کوئی شاعر یا ادیب ایسا نہیں جس کے ہر لسانی فیصلے کو وحی مان کر جزو ایمان بنا لیا جائے۔ دراصل یہ طریق بعض سنی مسلمانوں میں کسی پیر کے ہاتھ پر بیعت کرنے کی نقل ہے جس کے ذریعے مرید اپنی قوت فیصلہ پیر کے ہاتھ بیچ دیتا ہے۔ مجھ سے ایک شیعہ ادیب نے کہا کہ چونکہ مہدی آخرالزماں کا ظہور ہوچکا ہے لیکن ان کے نائب کا نہیں اس لیے شیعوں میں بیعت کا کوئی معمول نہیں۔

ادب میں نہ کسی فرد یا گروہ کے فیصلوں کو پرکھے بغیر مان لینا چاہیے نہ کسی فرد یا گروہ کی روایت یا ترجیح کو سنے بغیر رد کردیا جائے کہ ''یہ تو ہندو یا کشمیری یا پنجابی ہے، ہمارے نزدیک اس کی رائے کی کوئی اہمیت نہیں۔'' اپنے جذبۂ خودداریت اور انا کو بارے لگام دے کر رکھیے۔ تین دہائی سے کچھ کم کی بات ہوگی جب میں جموں یونیورسٹی میں پروفیسر تھا۔ میں نے شیام لال عابد پشاوری کے پی ایچ ڈی کے زبانی امتحان کے لیے دلّی سے مالک رام کو بلایا۔ انھوں نے باتوں باتوں میں دلّی سے اپنے سفر کے سلسلے میں بتایا کہ تڑکے اٹھتے بجے میری جاگ کھل گئی۔ میں نے جوش ملیح آبادی کی طرح انھیں ٹوکا کہ آپ

ابھی تک یہ پنجابی روزمرہ/ محاورہ بولتے ہیں۔ جاگ نہیں کھلتی نیند کھلتی ہے۔ بعد میں پھر کسی سلسلے میں مالک رام صاحب نے کہا میرے کان میں بھنک پڑی انھوں نے 'بھ' پر زبر کے بجائے زیر ادا کیا تھا جو صحیح نہیں۔ میں نے بنی ہوئی خاکساری اور سعادت مندی سے کہا میں ہمیشہ اس لفظ کو فتحۂ اوّل سے بولتا آیا ہوں۔ آج اصلاح ہوئی کہ یہ کسرۂ اوّل سے بولنا چاہیے۔ مالک رام صاحب نے متانت سے جواب دیا، آپ زبر سے بولتے آئے ہیں تو وہی ٹھیک ہوگا۔ تیسری بار پھر مجھے بزرگوار کو ٹوکنے کی ضرورت پیش آئی تو میں نے ضبط کرکے زبان پر تالا لگایا اور خود سے کہا ''دنیا کے سب سے بڑے غرّنا مشخص یا پیر نابالغ تو دو نکتے بھول گیا۔ اوّل یہ کہ خردوں کو بزرگوں کا استاد بننے کی کوشش نہیں کرنی چاہیے۔ دوسرے، کیا تو بھول گیا کہ کم شعور سعادت یار خاں رنگین نے اپنے استاد شاہ حاتم کے مصرع

رات ہم ہجر کی دولت سے مزا لوٹا ہے

میں اصلاح کی تجویز کی

ہم نے شب ہجر کی دولت سے مزا لوٹا ہے

تو سینیر شاگردوں نے ان کو کس طرح ڈانٹ کر آداب شاگردی سکھائے۔ دوسرے یہ کہ جیوں کی زبان کس نے مستند مانی ہے:

میں ایک بنیائے قصباتی مجھے اردو نہیں آتی
مجھے ہندی نہیں بھاتی میں ایک بنیائے قصباتی

'ایک' بولنے اور لکھنے میں طویل مصوتہ الف کی مخفف آواز ہے۔ اگر اسے اِک لکھا جائے تو اس کی کمیت یعنی طول تو صحیح ادا ہوجائے گا لیکن کیفیت مسخ ہوجائے گی۔ میر کے ایک مصرع میں ایک کی مقصور آواز 'ا' کے مصوتے کا قصر نہیں بلکہ 'دکھ' کا قصر ہے:

وہ ستم گر مرے مرنے پہ بھی راضی نہ ہوا

اس کے لیے ایک مرتبہ سننے پڑھنے سے منشائے مصنف بہتر ادا ہوسکے گا۔ جس طرح 'میرے' کے پہلے مصوتے کو خفیف کرنے کے باوجود 'مرے'، 'میرے'، 'چیرے' کے وزن پر نہیں بولا جاتا اسی طرح 'ایک' کو 'اِک' لکھنا بولنا نامناسب ہے۔

ہندوستان میں مسلمان اردو والے اپنی کمر پر دو قومی نظریے کا بھاری گٹھر اٹھائے پھرتے ہیں۔ ہندوستان نے یہ بہت اچھا کیا کہ اپنے آئین میں دینی حکومت (Theocracy) کا تصور رد کردیا اور غیر مذہبی آئین اختیار کیا۔ اس کی وجہ سے مسلمان اردو والے بجا طور پر اپنے لیے ہر قسم کے حقوق اور سہولتیں طلب کرسکتے ہیں۔ ایک عام ہندو کی سمجھ میں نہیں آتا کہ ملک میں مسلمانوں کو ہندوؤں کے برابر کیوں رکھا جائے۔

میں اپنے اردو والے مسلمان دوستوں کی تحریریں دیکھتا ہوں تو حیرت ہوتی ہے۔ ان میں اب بھی وہی علیحدگی پسندی دکھائی دیتی ہے جو پہلے تھی۔ ابنائے وطن کے بارے میں ان کے جذبات وہی ہیں جو ہندوستان کے باہر کے اردو والوں کے ہیں۔ ہندی کے لیے اب بھی وہی جذبہ ہے کہ متعصب ہندوؤں نے اسے اردو کے مقابلے میں مصنوعی طور پر گھڑلیا۔ اپنے ایسے خیالات کے ساتھ حکومتِ ہند سے ان کی توقعات ہیں کہ ان کو سہولتوں میں ترجیح دی جائے۔ میرا خیال ہے کہ یہ رویہ تبدیلی چاہتا ہے۔ ملک کے ہندوؤں ہی پر کون سے چھپر پھاڑ کر اشرفیاں برسائی جارہی ہیں۔ میری رائے میں اس سوچ پر نظر ثانی کی ضرورت ہے۔ اکثریت کا بہرحال یہ فرض ہے کہ وہ مسلمانوں کے جذبات کو سمجھ کر انھیں مطمئن کرنے کی کوشش کرے اور تقسیم ہند کو بھول جائے۔ اب میں ہندوستان کے اردو والوں کے ساتھ اپنے ایک دلچسپ معاملے کا بیان کرتا ہوں:

میں نے ڈاکٹر ابواللیث صدیقی کی 'تاریخ زبان و ادب اردو' پر ایک مضمون لکھا۔ ہندوستان کے کسی بھی اردو رسالے نے یہ مضمون نہیں چھاپا لیکن اتنا احترام کیا کہ تحریر میں انکار لکھ بھیجنے کو بھی تیار نہ ہوئے۔ کچھ عرصے کے بعد ڈاکٹر گوپی چند نارنگ امریکہ آئے۔ میں نے ان سے کہا کہ ہندوستان کا کوئی رسالہ میرا مضمون نہیں چھاپ رہا۔ انھوں نے کہا کہ وہ مضمون دیکھ کر بتائیں گے۔ وہ مضمون دیکھنے کے لیے لے گئے۔ کچھ دن بعد انھوں نے فون کیا کہ مضمون چھپ جائے گا۔ یہ قومی اردو کونسل کے رسالے میں چھپا۔ اس کی وجہ سے مملکت پاکستان میں آسمان ٹوٹا نہ ہندوستان میں کوئی جوالامکھی پھوٹا، ہاں ہندوستان کے اردو پریس کی آزادی ضرور بے نقاب ہوگئی۔

استاد اور شاگرد کا مکالمہ

شاگرد: اردو کے رسالوں اور اخباروں کو دیکھ کر یہ تاثر ملتا ہے کہ اردو والے یا مسلمان قومی زبان کے موجودہ رنگ سے مطمئن نہیں۔ کیا قومی زبان کے تار و پود میں کسی تبدیلی کی توقع کی جاسکتی ہے؟

استاد: نہیں۔ اگر ملک کی تقسیم نہ ہوئی ہوتی تو ملک کی قومی زبان 'ہندوستانی' ہوتی اردو یا ہندی ہرگز نہیں۔ تقسیم کے بعد ہندوستان کی دستور ساز اسمبلی میں مولانا حسرت موہانی کے انحراف کے ساتھ ہندی کو اتفاق رائے سے قومی زبان چنا گیا۔ اب اس میں کسی نظر ثانی کی گنجائش نہیں۔ سرکاری ہندی کو جس طرح ناقابل فہم الفاظ سے گراں بار کیا جارہا ہے وہ افسوس ناک ہے۔

منشی پریم چند کے پوتے اور امرت رائے کے بیٹے آلوک رائے (پروفیسر انگریزی، آئی آئی ٹی، دہلی) نے اپنی انگریزی کتاب 'ہندی نیشنلزم' میں ایسا تاثر دیا ہے جیسے قومی زبان ہندی کے رنگ میں کوئی تبدیلی کی جاسکتی ہے۔ میری رائے میں ایسی کوئی تبدیلی زیرِ غور نہیں۔ اردو میں ایسا شخص صرف ایک تھا یعنی سید ہاشم علی، سابق وائس چانسلر عثمانیہ یونیورسٹی، حیدرآباد و مسلم یونیورسٹی، علی گڑھ جس نے اپنے مضمون 'ہندوستان کی قومی زبان' (رسالہ تہذیب الاخلاق، علی گڑھ بابت فروری ۲۰۰۲ء) میں تقسیم ملک سے فوراً پہلے کے لیڈروں کے بیانات کی بنا پر یہ مطالبہ کیا کہ ہندوستان کی قومی زبان 'ہندوستانی' ہونی چاہیے جو دونوں رسم الخط میں لکھی جائے۔

لیکن ان کے استدلال کی سب سے بڑی کمزوری یہی ہے کہ انھوں نے ۱۹۴۷ء میں تاریخ کی بڑی تبدیلیوں پر کوئی نظر نہیں کی۔ اگر ملک تقسیم نہ ہوا ہوتا تو قومی زبان 'ہندوستانی' ہی ہوتی۔ اب 'ہندوستانی' کی کون پیروی کرے گا۔ اس کے نتیجے میں ہندوستان میں دو قومی زبانیں ہندی اور اردو ہوں گی۔ بنگلہ دیش میں صرف بنگلہ ہوگی، ہندوستان میں کون اس کے لیے تیار ہوگا جبکہ پاکستان میں

صرف اردو ہوگی۔ جن لیڈروں کے صلح کل بیانات نقل کیے گئے ہیں انھوں نے اب اردو کو صرف مسلمانوں کی زبان کہا ہے جس میں ہندوؤں کی کوئی دین نہیں۔ سید ہاشم علی نے انجمن ترقی اردو (پاکستان) کے جنرل سکریٹری جمیل الدین عالی کے بے لاگ بیان میں دکھایا ہے کہ ۱۹۱۷ء کے بعد کی اردو تحریک اور قبلِ تقسیم سے پہلے کی انجمن ترقی اردو (ہند) کا واحد مقصد پاکستان کا قیام کرانا تھا۔

آلوک رائے نے اپنی کتاب میں لکھا ہے کہ ہندی کے عمائدین ماضی میں اردو عمائدین سے لڑتے تھے۔ اب اسی طرح انگریزی کے عمائدین سے لڑنا پڑ رہا ہے۔ (ہندی نیشنلزم، ص ۵)

شاگرد: کیا موجودہ ہندوستان کی اکثریت (یعنی ہندو) اردو زبان اور تہذیب کو واقعی پسند کرتے ہیں جیسا کہ اسٹیج سے ہمارے لیڈر کہتے ہیں؟

استاد: ہندو اردو کے آداب و تہذیب کو پسند کرتے ہیں۔ ان کی پسندیدگی اس انداز کی ہے جیسے کوئی کسی فلم یا موسیقی کے جلسے سے لطف اندوز ہو۔ وہ اردو ادب کے اسلامی امرا کے ساتھ خود کو ہم آہنگ نہیں کر سکتے، نیز اردو میں ہندوؤں کے خلاف جو کچھ لکھا گیا ہے ان پر اس کا ردِ عمل بھی ہے۔ تقسیم سے پہلے آخری مغل دور اور پھر انگریزی حکومت میں جس طرح ۱۲۔۱۵ فی صد مسلمانوں نے بہت بڑی زبان ہندی کے وجود کو جس جارحانہ انداز سے نظر انداز کرنا چاہا اس کو بھی نہیں بھلایا جا سکتا۔

شاگرد: کیا دہلی اور لکھنؤ کو اب بھی اردو زبان و ادب کا اہم ترین مرکز مانا جا سکتا ہے؟

استاد: ہرگز نہیں۔ وہ دن لد گئے جب خلیل خاں فاختہ اڑایا کرتے تھے۔ اب کوئی علاقہ زبان کے معاملے میں کسی دوسرے علاقے کی فوقیت ماننے کو تیار نہیں۔ دہلی میں لال قلعہ موجود ہے لیکن اس کے مکیں کہاں؟ اس کے مقروض بادشاہ اور سلاطین کہاں؟ دلّی کا شملۂ اہلِ زبان اُس دن سے سکڑنے لگا تھا جب انیسویں صدی کے وسط میں دلّی کو دہلی کر دیا گیا۔ رہی سہی کسر اس کے انگریزی تسمیے Delhi نے پوری کر دی۔

اب دہلی میں ہر طرف پنجابی بھرا پڑا ہے۔ غالب اور حسرت موہانی (غالباً اقبال کے خلاف تنقید ہمدرد کے نام سے لکھنے والے) اہلِ پنجاب کی اردو کو تسلیم نہ کرتے تھے۔ اب آپ اردو کی قبر تلاش کرنے کے لیے چتلی قبر جائیں اور رکشا یا اسکوٹر والے کو خود کو پوتڑوں کا اردو والا ثابت کرنے کے لیے قبر کو 'ب' ساکن سے بولیں تو وہ فوراً سمجھ جائے گا کہ یہ پردیسی مرغا ہے۔

میری سمجھ میں نہیں آتا کہ دلّی نژاد خواجہ محمد شفیع اور ضمیر حسن دہلوی کی اردو کو کیوں ڈاکٹر محمد حسن، نثار احمد فاروقی یا رشید حسن خاں کی اردو سے زیادہ مستند مانا جائے۔ اگر دلّی میں قیام کی مدت ہی اردو والے کو کندن بنا دیتی ہے تو دلّی میں پونے دو سال رہنے والے انشا کو تنویر احمد علوی یا عبداللطیف اعظمی پر جنھوں نے دلّی میں اپنی عمرِ عزیز گزار دی کیونکر ترجیح دی جائے۔

اب لیجیے لکھنؤ کو۔ مرزا جعفر علی خاں اثر، پروفیسر مسعود حسن رضوی کی اردو کو اس لیے مستند ماننے میں تامل کرتے تھے کہ وہ لکھنؤ میں نہیں نیوتنی میں پیدا ہوئے تھے لیکن ان کے فرزند نیّر مسعود رضوی پورے لکھنوی ہیں، ان کی اردو مستند ہے۔ بیٹے کی زبان کو عالم فاضل باپ کی زبان پر ترجیح دینے کا یہ کون سا پیمانہ ہے؟

جوش ملیح آبادی ۱۹۶۵ء میں پاکستان سے لکھنؤ آئے تو کیا دیکھتے ہیں کہ چوک کے کمروں میں سے "ارے ہائی بلدیو سنگھا"، "اے ہائی کھدائی بکس" (خدا بخش) کی آوازیں آ رہی ہیں۔ جہاں فٹنیں چلتی تھیں وہاں اِکّے اور رکشائیں چل رہی ہیں اور وہ تمام اس قدر ذلیل ہیں کہ ان پر اگر سکندر اعظم تک کو بٹھا دیا جائے تو وہ بھی کسی دیہاتی رنڈی کا بھڑوا نظر آنے لگے۔

دلّی سے لکھنؤ کا اختلاف زیادہ تر تذکیر و تانیث پر تھا۔ میں نے گیند پھینکا کہا تو زیادہ تر امکان اس کے لکھنوی ہونے کا تھا ورنہ کم از کم لکھنؤ کے لفظی قلم رو کے خانہ دار ہونے کا تھا یا جس نے لفظ کو مونث بول دیا "اس شعر کی لفظیں تو دیکھیے" وہ لکھنؤ کا خاص الخاص کربلائی شیعہ ہوگا۔ ڈاکٹر محمد عقیل رضوی کا کہنا ہے کہ منبر پر صرف ذاکروں کو لفظ کی تانیث استعمال کرتے سنا اور کسی سے نہیں۔

ہمارے استاد پروفیسر ضامن علی بھی 'شعری لفظیں' کہا کرتے تھے۔

لکھنؤ یونیورسٹی میں یونیورسٹیوں کے اردو اساتذہ کی کانفرنس میں ڈاکٹر شبیہ الحسن نونہروی بول رہے تھے، معلوم ہوتا تھا کہ مقالہ بڑی چست و مرصع زبان میں تیار کرکے لائے ہیں۔ میرے برابر پروفیسر آل احمد سرور بیٹھے تھے۔ انھوں نے میری غلط فہمی دور کرتے ہوئے کہا کہ شبیہ الحسن مقالہ پڑھ نہیں رہے، زبانی تقریر کر رہے ہیں۔ تو یہ تھی طلاقتِ لسانی کی معراج کہ تقریر میں تحریری زبان کا استعمال کیا جائے۔ تقریر کے خاتمے پر سرور صاحب نے انگریزی فقرے میں اپنا تاثر سنا کر کہا:

Pleasantly vague

واقعی مقرر کے فقرے داد طلب تھے لیکن غور کرنے کے باوجود یہ سمجھ میں نہ آیا کہ مقرر نے کون سے نکتے پیش کیے ہیں یعنی تقریر مغز سے خالی تھی۔ گویا لکھنؤ کے نواب جعفر علی خاں اثر اور ڈاکٹر شبیہ الحسن کتابی زبان کے علاوہ کسی بولی سے آشنا نہ تھے۔ پرشوتم لال ٹنڈن کہا کرتے تھے جس شخص کی کوئی گھریلو بولی نہ ہو وہ بے پیندی کا لوٹا ہے۔ میں کہتا ہوں وہ بے جڑ کا پودا ہے۔ بولی میں دھرتی کا جو رس جس ہوتا ہے وہ کتابی زبان میں کہاں۔ مجھے یہ اعتراف کرنے میں کوئی حجاب نہیں کہ اپنے گھر کے اندر جاکر میں خود بخود ضلع بجنور کی بولی بولنے لگتا ہوں جس میں گے، سے، نے میں زیر کی جگہ زبر کردیا جاتا ہے اور گھر کا دروازہ بند کرکے میں 'یے' کو 'یٔ' اور 'کو' (واؤ مجہول کی جگہ) واؤ معروف سے بولتا ہوں اور 'مفت' کو 'موفت' بروزنِ حُرمت بولتا ہوں۔ بھلے ہی آپ مجھے گنوار ابن گنوار کہیں:

میں ایک بنیائے قصباتی، مجھے اردو نہیں آتی

مزے کی بات یہ ہے کہ یہ سب اس طرح خود بخود غیر شعوری طور پر ہوتا ہے، جس طرح میرے لیے گھر میں کتابی زبان بولنا مشکل ہے، مجلس میں گھریلو بولی بولنا اس سے مشکل تر ہے۔

شاگرد: محترم آپ کا یہ بے جھجک اعتراف آپ کا اخلاقی بڑاپن ہے، بس مجھے دو تین

باتیں اور پوچھنی ہیں۔

استاد: ہاں میں تھک گیا ہوں۔ مختصر جواب دوں گا۔

شاگرد: اب آخری سے پہلا سوال۔ اردو غزل کا محبوب یا محبوبہ کون ہے، کس طبقے سے تعلق رکھتا ہے۔ اردو غزل اور ہندی بیت کے عاشق و محبوب میں زمین آسمان کا فرق معلوم ہوتا ہے۔

استاد: پنڈت آنند نراین ملا نے اپنی نثری تحریروں میں کہا ہے کہ اردو غزل کی محبوبہ ایک طوائف ہے۔ غزل کی گہرائی میں یہ بات صحیح معلوم ہوتی ہے۔ غالب کے یہ شعر دیکھیے:

نقشِ ناز بتِ طناز بہ آغوشِ رقیب
پائے طاؤس پئے خامۂ مانی مانگے

رات کے وقت مے پیے ساتھ رقیب کو لیے
آئے وہ یاں خدا کرے پر نہ کرے خدا کہ یوں

لندن کے مشہور اردو عالم پروفیسر رالف رسل نے اپنی انگریزی کتاب The Pursuit of Urdu Literature : A Short History میں لکھا ہے کہ انگریزی بولنے والے مغربی قارئین کے لیے غزل کو سمجھنا اور اس کی قدر کرنا بہت مشکل ہے۔ وہ غزل کے عاشق اور محبوب کے کردار اور رقیب اور شیخ وغیرہ کو نہیں سمجھ پاتے۔ غزل کی ریزہ خیالی انھیں بوکھلاتی ہے۔ غزل کی رسّی پر بیش قیمت جواہر، خزف اور کانچ ایک ساتھ ٹانک دیے جاتے ہیں۔ غزل کے محبوب کی جنس مغربی قارئین کی فہم سے بالاتر ہے۔

(گیان چند: اردو کی ادبی تاریخیں، کراچی ۲۰۰۰ء، ص ۱۰۹)

اردو کے متعدد بڑے شعرا مثلاً مومن، داغ، جگر اور اصغر وغیرہ کی زندگیوں کے ساتھ طوائفوں کے معاملات لپٹے ہوئے ہیں۔

شاگرد: آپ نے اس وقت میں یہ کتاب لکھنے کی ضرورت کیوں محسوس کی۔ کوئی خاص

اشتعال کیا؟

استاد: اردو کے سالاروں کے تقسیم ملک سے پہلے اور بعد کے متناقض بیانات مثلاً: پہلے اردو کو ہندوؤں اور مسلمانوں نے مل کر اپنے میل جول کی زبان بنایا۔ تقسیم کے بعد اردو خاص اسلامی زبان بنادی گئی۔ گویا اس کے بننے میں ہندوؤں کا کوئی ہاتھ نہیں۔ روزِ اوّل سے انجمن ترقی اردو (ہند) اور مسلم لیگ مل جل کر کام کررہی تھیں۔ اردو تحریک کا واحد مقصد ملک کی تقسیم اور پاکستان بنوانا تھا جسے مولوی عبدالحق نے بڑی خوش اسلوبی سے نبھایا۔ پریشاں خواب من از کثرتِ تعبیرہا۔ یہ متضاد بیانات صرف ہندوستان سے گئے ہوئے مہاجر لیڈروں کے تھے۔ کسی نے انگلی نہیں اٹھائی کہ پہلے تو آپ کچھ اور کہتے تھے، اب گرگٹ کی طرح رنگ کیوں بدل لیا۔ بھارتیہ ساہتیہ پریشد، ناگپور ۱۹۳۶ء کے جلسے میں گاندھی جی سے منسوب قرآن کے حروف والے جعلی جملوں کے بارے میں اب معلوم ہوگیا کہ وہ ناگپور میں اردو کے وفد کے ایک رکن حکیم اسرار احمد کریوی کی سازش کا نتیجہ تھے، لیکن شاید پاکستان کی اردو تحقیق کو سانپ سونگھ گیا ہے کہ ان دریافتوں کا ذکر ہی نہیں کیا جاتا۔ (اس تحقیق کی تفصیل کے لیے دیکھیے باب 'اہلِ اردو اور مہاتما گاندھی')

ہندوستان میں اردو کے ہندو مصنف اتنے گھبرائے ہوئے ہیں کہ وہ مسلمان اردو ادیبوں کی خوشامد میں لگے رہتے ہیں۔ ۱۹۷۸ء میں جب میں نے نثر میں اقبال کی ہندو دشمنی پر مضمون لکھنا چاہا تو کالی داس گپتا رضا نے مجھے بتایا کہ سارے مسلمان آپ کے خلاف ہوجائیں گے۔ ادھر پاکستانی محققوں کی کتابیں آئیں تو وہ سینہ روی کا دفتر تھیں۔ ان میں یہ اہم تھا ہی نہیں کہ کیا لکھا گیا ہے بلکہ یہ کہ کیا چھاپا گیا ہے۔ نومبر ۲۰۰۱ء میں کسی سلسلے میں بمبئی کے اردو محقق گوپال کرشن مانک ٹالا سے میری کتابوں کا ذکر آیا۔ انھوں نے اپنی ۲۸ نومبر ۲۰۰۱ء کی چٹھی میں لکھا:

''آپ نے اردو کے مسلم ادیبوں کے بارے میں جو کچھ لکھا ہے وہ بالکل سچ ہے لیکن میرا خیال ہے کہ آپ یہ کام کرکے اپنا قیمتی وقت ضائع کریں گے۔

آپ جیسے معتبر تنقید نگار اور محقق کو کسی بہتر موضوع پر تحقیق و تنقید کرنا چاہیے۔ آپ کچھ بھی کرلیجیے، یہ لوگ سدھرنے والے نہیں بلکہ وہ آپ کو ignore کرنا شروع کردیں گے۔ آگے آپ کی مرضی۔''

ignore کی بات مجھے بہت چبھی۔ میں نے طے کرلیا کہ اب میں کتاب ضرور لکھوں گا۔

شاگرد: اس مفصل جواب کے لیے تہ دل سے ممنون ہوں۔ آپ نے مالک رام صاحب کے مذہب پر بڑی وسیع و بسیط تحقیق کی ہے۔ اس کے معنی ہیں کہ آپ کو اس موضوع پر اعتراض نہیں۔ اگر آپ مناسب سمجھیں تو اپنے مذہبی عقائد پر روشنی ڈالیے۔

استاد: میں نے مالک رام صاحب کے مذہب پر ان کے انتقال کے بعد کھوج کی تھی۔ زندہ آدمی کے سلسلے میں موضوع بڑا نازک ہوجاتا ہے لیکن چونکہ میں خود کو ایک کھلی کتاب کی طرح رکھنا چاہتا ہوں اس لیے سنو۔ میری رائے میں حقیقت کا محض ایک رخ نہیں بلکہ کئی شکلیں ہوتی ہیں مثلاً ہندوستان سے ایک شخص امریکہ میں کسی کو فون کرتے ہوئے کہتا ہے کہ آج بدھ کا دن ہے۔ امریکہ والا کہتا ہے کہ نہیں ابھی منگل کا دن ہے۔ دونوں اپنی اپنی جگہ درست ہیں۔ اور ایک شخص ہندوستان سے جاپان کے راستے امریکہ جاتا ہے اور یہ طے کرتا ہے کہ امریکہ ہندوستان کے پورب میں ہے۔ دوسرا شخص ہندوستان سے یورپ کے راستے امریکہ جاتا ہے اور دعویٰ کرتا ہے کہ اس کو یقین ہے کہ امریکہ ہندوستان کے مغرب میں ہے۔ دونوں حقیقت بیان کررہے ہیں۔ اس لیے میں اُن دھرموں سے خوش نہیں جو صرف خود کو حقیقت کا امین یا مورث مانتے ہیں۔ خوش قسمتی سے میرے چھوٹے سے جین دھرم کے سوا اور کوئی دھرم دوسرے دھرم کو مٹھی بھر زمین دینے کو تیار نہیں۔

میں جولائی ۱۹۴۱ء میں الٰہ آباد یونیورسٹی میں بی اے میں داخل ہوا۔ اس سال شعبہ انگریزی میں ایک نئے لکچرر کا تقرر ہوا۔ یہ تھے ہری ونش رائے بچن جو

بعد کو اجتابھ بچن جیسے فن کار کے والد ہوئے۔ انھوں نے مجھے دو سال تک جنرل انگلش پڑھائی۔ وہ کلاس میں یہ درس دیا کرتے تھے:

It is not God who creates man in his own image, it is man who creates God in his image.

بات بڑی معقول نظر آتی ہے۔ اردو میں ڈی فل (پی ایچ ڈی) کرنے کے بعد تین سال کی طویل بے روزگاری نے مجھے سوشلسٹ بنا دیا۔ ۱۹۵۳۔۵۴ء میں ایم اے سوشیالوجی کرتے ہوئے Social Anthropology کے نصابی پرچے میں درس دیا گیا کہ مذہب جادو ٹونے کی ارتقا یافتہ شکل ہے۔ میں نہ مذہب سے مطمئن ہوں نہ سائنس سے۔ ۱۹۷۱ء سے عدمِ تکمیل میری پہچان ہے۔ میں نہ مومن ہوں نہ کافر:

فلسفی کو بحث کے اندر خدا ملتا نہیں
ڈور کو سلجھا رہا ہے اور سرا ملتا نہیں

(اکبر الہ آبادی)

نڈر ہو کر خارجی فطرت اور مذاہب کو دیکھیے: فطرت میں دریا، پہاڑ، موسم، وحشی جانور اور وحشی انسان۔ فطرت کا اصول، جس کی لاٹھی اس کی بھینس۔ زبردست زیردست کو خوراک بنالیتا ہے۔ بڑی مچھلی چھوٹی مچھلی کو اور بڑا سانپ چھوٹے سانپ کو خوراک بنالیتا ہے۔ نیچر میں عدل و انصاف کا کوئی شعور نہیں۔ دوسری طرف مذہبی صحیفے ہیں، اخلاقیات کے اصول ہیں، سزا اور جزا ہے، جنت اور دوزخ ہیں۔ ہر بات کا نظم ہے۔ ظاہر ہے کہ یہ دونوں سلسلے کسی عظیم قوت کی تخلیق نہیں ہیں۔ نیچر کسی اناڑی، کم فہم مستری کی تخلیق ہے۔ مذاہب اس کے غور و خوض کا نتیجہ ہیں۔

مذاہب کا کامل انسان کائنات کی نعمتوں کا شعور رکھتا ہے۔ دوسروں کی خوشی میں اضافہ کرنے کی مسلسل کوشش کیجیے۔ یہ ممکن نہ ہو تو کم از کم کسی کے دکھ درد اور پیڑا میں اضافہ نہ کیجیے، کسی کے لیے دل میں بغض و کینہ نہ رکھیے، بلکہ مذہب،

زبان، تقسیمِ ملک کے لیے بھی نہیں۔ میں نے صوفیوں کی طرح تزکیہ کرنے کی کوشش کی۔ ۱۹۹۳ء میں کامیاب ہوگیا۔ اب مجھے کسی کا سامنا ہو، کوئی میرے خلاف کچھ بھی کجروی رکھے، کتنا بھی لکھے، کیسی ہی درشت زبان استعمال کرے میں اس شخص کے لیے ہمدردی اور محبت ہی رکھوں گا۔ یہ ضابطۂ اخلاق ہی میرا مذہب ہے۔ مجھے مافوق الفطرت سے کچھ لینا دینا نہیں:

اپنے بھی خفا مجھ سے ہیں، بیگانے بھی ناخوش
میں زہرِ ہلاہل کو کبھی کہہ نہ سکا قند

(اقبال)

بعض مجہول بیماریوں اور غیر معروف چھوٹی زبانوں اور بولیوں کی نوعیت میں ایک دلچسپ مشابہت دکھائی دیتی ہے۔ میں دونوں کا تجربہ رکھتا ہوں۔ آپ نے ایک مرض Parkinson's Disease کا نام سنا ہوگا۔ ہندوستان میں اسے محض رعشے کا ہم معنی سمجھ لیا جاتا ہے حالانکہ یہ اس کی محض ایک علامت ہے۔ دوسری علامتوں میں تمام اعضا کا سست ہوجانا، جسم کے توازن، آواز، لکھاوٹ، بشرے وغیرہ کا مسلسل مسخ ہوجانا وغیرہ شامل ہیں۔ اس کا کوئی علاج نہیں۔

میرے داماد راکیش جندل یہاں امریکہ میں ایلوپیتھی کے ڈاکٹر ہیں۔ ان کا کہنا ہے کہ جراثیم والی بیماریوں کے علاوہ کسی دوسری بیماری کو کہاں شفائے کامل مل سکتی ہے، صرف ان کی رفتار کو سست کیا جاسکتا ہے۔ دنیا میں سیکڑوں بیماریاں ایسی ہیں جو تیسری دنیا کے دس بیس آدمیوں کو لاحق ہوں گی۔ ایسے نازک امراض کے بارے میں نہ کوئی ریسرچ ہوئی ہے نہ کوئی کچھ جانتا ہے۔ پارکن سن کے مریض کے جسم کا توازن کمزور ہوجانے پر اسے دوائیں دی جاتی ہیں تو ان سے مریض کی تقریباً ۸۵ فی صد تکلیف دور ہوجاتی ہے اور وہ تقریباً معمول کی زندگی گزارنے لگتا ہے مگر منزل بہ منزل اسے چلنے کے لیے walker اور wheel chair کی مدد لینی پڑتی ہے۔

دواؤں کے ایک ماہر نے بتایا کہ پارکن سن اور دوسری بیماریوں کے گروپ

کو Atrophy کہتے ہیں۔ پارکن سن اور اسی انداز کی چار پانچ بیماریوں کے گروپ کو Movement Disorder کہتے ہیں۔ ان پراسرار بیماریوں کا مشترکہ نام Multiple System Atrophy ہے۔ فرق یہ ہے کہ پارکن سن بڑی حد تک دواؤں سے قابو میں رہتا ہے لیکن .M.S.A کے بارے میں سائنس کو کچھ معلوم نہیں۔ ایک ماہر کے مطابق مجھے یہی مرض ہے۔

دوستو اور اردو کی دنیا کے کھیون ہارو! آپ کس گہری سوچ میں کھو گئے۔ اگر میری کوئی بات آپ کے دل کو دکھا گئی تو میں معافی مانگنے کو تیار ہوں۔

شاگرد: نہیں صاحب! معافی کس بات کی۔ آپ نے کوئی زیادتی نہیں کی۔ ہم یہ سمجھ سکتے تھے کہ آپ ساری عمر اردو کے استاد رہے، اردو کی خدمت کرکے شاد رہے۔ اس کی طرفداری میں آپ کا قلم ہمیشہ رواں رہا۔ لیکن آپ کی تحقیق کسی اور نتیجے پر پہنچی ہے، آپ نے سچ اور انصاف کی طرفداری کی ہے۔ ہم اس پر کس طرح اعتراض کر سکتے ہیں۔ ہندی والوں نے 'ہندی امپیریلزم' کے بل پر متعدد دوسری زبانوں اور بولیوں کو اپنی قلم رو میں ملا لیا۔ آپ نے گزری بیسیوں صدیوں کی تنقیص کرکے بتایا کہ جو زبان بظاہر یکہ وتنہا معلوم ہوتی ہے وہ بھی سیکڑوں زبانوں اور بولیوں کے اجزا اپنے پاٹ میں سموئے رہتی ہے، اس میں بھی کئی خاندانوں کی آمیزش ہوتی ہے۔ جن زبانوں کو بریدہ اور اکل کھری سمجھا جاتا ہے وہ بھی عطر مجموعہ ہیں۔

دوستو! گفتگو کے موضوعات اور مسائل اگر ایک ہزار ایک سو نہیں، تو سو سوا سو تو ضرور ہوں گے۔ معدودے چند ہی کو چھوؤں گا۔ کتاب کا دامن بہت کم گھیر ہے، اور موضوع کا پھیلاؤ سمندر جیسا۔ میری اور آپ کی سکت اور صبر محدود ہیں۔ اہم تر مسائل کو ہی زیر بحث لا سکوں گا۔

دوسرا باب

طریقِ تحقیق پر دوسری نظر

ماضی، حال اور مستقبل ایک مسلسل زنجیر کی اٹوٹ کڑیاں ہیں، علامہ اقبال نے کہا تھا:

دلیلِ کم نظری قصۂ جدید و قدیم

مستقبل کو حال سے بہتر بنانے کے لیے اس کے مسائل کو سمجھنا ضروری ہے۔ جس طرح ایک پیڑ کی نشونما اس کی جڑوں کی توانائی پر منحصر ہے اسی طرح انسان کی نشو ونما اس کے دروں کی صحت کے تابع ہے۔ پیڑ کی جڑ کی طرح ہمارا دروں ہماری نظر سے پوشیدہ ہے لیکن ایکسرے وغیرہ کے برقیاتی حربوں سے بہت کچھ سامنے آجاتا ہے۔ اس کی صحت طریق کار اور راویوں کی دیانت کے بغیر ممکن نہیں۔ میں مطالعۂ تاریخ کے مفکرانہ نظریوں سے واقف نہیں لیکن ایک عطائی کی حیثیت سے کچھ سوچ ضرور سکتا ہوں۔

ایک انسان گوناگوں رشتوں کا مجموعہ ہوتا ہے۔ ایک شخص کے دائرے دوسرے شخص کے دائروں سے قدرے مشترک، قدرے مختلف ہوتے ہیں۔ ان دائروں کے علائق اسے مختلف سمتوں میں کھینچتے ہیں۔ نقطۂ نظر اور اس کے اظہار کی صحت کے لیے علائق کی آلودگیوں سے اوپر اٹھنے کی ضرورت ہے۔ ایک مؤرخ اپنے شعور کی حد تک غیر جانبداری اور دیانت داری سے کام لیتا ہے لیکن اس کے تحت الشعور اور اجتماعی لاشعور پر اس کا قابو نہیں چلتا۔ یہی وجہ ہے کہ ہم دیکھتے ہیں کہ بعض علما جو غیر مذہبیت اور تعقل پرستی کے دعوے دار ہیں ان کا تجزیہ ماضی و حال کے کسی فعّال فرقہ پرست سے مختلف نہیں ہوتا۔ قاضی عبدالودود جیسا بے مذہب شخص جب ہندوستان کے ماضی پر نظر ڈالتا ہے تو ہندو مسلم معاملات پر ان کی زبان سے وہی الفاظ نکلتے ہیں جو ان کے خاندانی مذہبی ماحول کے کسی

دوسرے فرد کی زبان سے نکلتے۔ بعض اوقات ترقی پسند ادیب کٹھ ملاؤں سے مختلف نظر نہیں آتے۔ اردو ہندی مسئلے سے متعلق ایک مشہور انگریزی کتاب کے مصنف کرسٹوفر کنگ نے لکھا ہے:

> "کوئی اسکالر، خواہ بیرونی خواہ ہندوستانی، کبھی بھی پوری طرح غیر جانبدار نہیں ہوسکتا۔ اس کا کسی خاص زمانے میں کسی خاص مقام پر پیدا ہونا، اس کی تعلیم وغیرہ غیر شعوری طور پر اس کے تجربے کو متاثر کریں گے۔ دوسری بات یہ ہے کہ معروضی ہونے کے معنی یہ نہیں کہ اپنا کوئی موقف ہی نہ اختیار کیا جائے۔"(1)

ہم دیکھتے ہیں کہ ماضی کی حکومتوں اور حاکموں کے جائزے میں ایک مؤرخ کا نقطۂ نظر دوسرے مؤرخ سے مختلف ہوتا ہے، لیکن جب افکار و تصورات کی بازخوانی کرنی ہو تو معاملہ اور بھی ٹیڑھا ہو جاتا ہے۔ بہت کچھ اس پر منحصر ہوتا ہے کہ مؤرخ و محقق کس مقام پر بیٹھ کر کس زاویے سے نظر ڈال رہا ہے۔ مختلف زاویوں سے دیکھنے والے مصنف ماضی کے حقائق کو بعض اوقات بالکل مختلف بلکہ متضاد طریقے سے بیان کرتے ہیں۔ تاریخ ہند کے مطالعے کے نتائج قلم کار کے مذہبی، علاقائی اور لسانی انسلاکات کے آئینہ دار ہوتے ہیں۔ ایک طرف کسی مذہب کے وکیل اور دوسری طرف سیکولر مزاج والے مصنف کی لکھی تاریخیں ایک دوسرے سے کتنی مختلف ہوتی ہیں۔ ایک ہاتھی کو مختلف اندھوں نے ٹٹول کر اس کے بارے میں کتنے مختلف بیان دیے، کون فیصلہ کرے کہ کون حقیقت کا امین ہے، کون اسے مسخ کرتا ہے۔ اس لیے میں اکثر اس بات پر زور دیتا رہا ہوں کہ حقیقت کا ایک رخ ہی نہیں ہوتا، متعدد رخ ہوتے ہیں مثلاً

ہم جس وقت یہ اعلان کرتے ہیں کہ اس وقت دن نکلا ہوا ہے، امریکہ سے فون پر بات کرنے والا کہہ سکتا ہے کہ نہیں اس وقت رات ہے، تو دونوں حقیقت کا بیان کر رہے ہیں۔

قدیم روایتوں کو ماننے یا نہ ماننے کے دو طریق ہو سکتے ہیں۔ ایک طرف رسول کی حدیثوں کو پرکھنے والوں، قاضی عبدالودود اور رشید حسن خاں کا مسلک ہے کہ راویوں کی

1 Christopher King : One Language Two Scripts (New Delhi 1999) p. 14-15

ایک کڑی سے دوسری کڑی ملتی جائے، کہیں زمانی خلل نہ ہو اور راوی صالح کردار ہو۔ دوسرا طریق یہ کہتا ہے کہ انسانی علوم کی تاریخ میں سائنس یا سیاسی تاریخ کی سی حقیقت نہیں ہوسکتی۔ مادی آثار قدیمہ کو دیکھ کر محقق جس یقین کامل سے بیان دے سکتا ہے تصورات کا محقق یا نقاد اس سے محروم رہتا ہے۔ مؤرخ ادب ہو کہ مؤرخ زبان، اگر وہ بے لچک ہو کر راویان ماضی کی تحریروں میں معاصرین کے واقعانہ بیانات جیسی سچائی پر اڑا رہے تو اس کے ہاتھ میں سوائے تنسیخ و تردید کے بیانات کے کچھ نہ رہ جائے گا۔ دونوں مسلکوں کی تائید و تردید میں بہت کچھ کہا جاسکتا ہے۔

ہم دیکھتے ہیں کہ ہمارے دور میں محمد حسین آزاد، شاد عظیم آبادی، صفیر بلگرامی، نصیر حسین خیال، مفتی انتظام اللہ شہابی اور خواجہ عشرت لکھنوی جیسے تاریخ ساز مؤرخ ہوئے ہیں۔ بیسویں صدی کے نصف آخر میں کانسٹی ٹیونٹ اسمبلی میں دستور ہند کے ڈرافٹ پر بحث کے بارے میں ایسی بے سرو پا روایت کو کہ ہندی کو اردو کے مقابلے میں صدر کے کاسٹنگ ووٹ کی بنا پر قومی سرکاری زبان کا درجہ دیا گیا، کیسی شہرت ملی۔ قاضی عبدالودود کہتے تھے کہ بعض آدمی محض اس لیے جھوٹ بولتے ہیں کہ اس طرح ان کی مخاطب پر فوقیت قائم ہوجاتی ہے یعنی مجھے جو بات معلوم ہے وہ تمھیں معلوم نہیں۔ میری نظر میں اپنے گھرانے کے ایسے تجربے ہیں جن پر سچی فوقیت کا اطلاق بھی نہیں ہوتا۔ بیان کی اجازت چاہتا ہوں۔

میں نے اپنے آں جہانی بھائی ڈاکٹر پرکاش مونس کے بارے میں ایک مضمون لکھا۔ اس میں اپنی بھابی یعنی مونس صاحب کی بیوہ کی زبانی ایک واقعے کا ذکر کیا تھا جو مختصراً یوں ہے کہ مونس صاحب نے ۱۹۹۶ء میں تقریباً ۸۵ سال کی عمر میں انتقال کیا۔ ان کی اکلوتی بچی کے فوت ہوجانے کے بعد اور کوئی اولاد نہ ہوئی، اس لیے انھوں نے ان سے چھوٹے اور مجھ سے بڑے بھائی کی لڑکی کویتا کو گود لے لیا۔ ۱۹۶۴ء میں اس لڑکی کی شادی کی گئی۔ اس سے پہلے میرے بھائی نے میرے آں جہانی والد کو خواب میں دیکھا۔ انھوں نے بھابی سے کہا کہ تم دونوں (مونس اور وہ) رات کو روز فکر میں روتے ہو کہ لڑکی کی شادی کے لیے روپیہ کہاں سے آئے گا۔ تم لوگ تو کبھی میرے پاس آکر نہیں بیٹھے۔ مجھے گنوار سمجھتے تھے۔

تمھیں معلوم نہیں کہ ہماری کون کون سی زمینیں کہاں کہاں پڑی ہیں۔ ایک زمین کا ٹکڑا فلاں علاقے میں ہے جس کی تمھیں خبر ہی نہیں۔ آج سے دوسری (یا شاید تیسری) جمعرات کو اس زمین کا کاشتکار آئے گا اور یہ زمین خریدنے کو چالیس ہزار روپے کی پیش کش کرے گا۔ تم فوراً مان جانا اور اس روپے سے شادی کر دینا۔ چنانچہ یہی ہوا اور زمین کی قیمتِ فروخت سے شادی کردی گئی۔

مجھے اس خواب پہ بڑی حیرت تھی۔ اس وقت تک ہم تینوں بھائیوں میں ترکے کی تقسیم نہیں ہوئی تھی۔ ۱۹۹۳ء میں ہوئی۔ مشترکہ جائداد میں میرا بھی ایک تہائی کا حصہ تھا۔ اگر کہیں سے زمین بک کر روپیہ آتا تو مجھے بھی بتایا گیا ہوتا اور بیع نامے پر میرے بھی دستخط ہوتے۔ روپے کو میری بھتیجی کی شادی میں خرچ کرنے پر مجھے کوئی اعتراض نہ ہوتا لیکن بیع نامے پر میرے بھی دستخط ہوتے۔

یہ خواب دہریت کے خلاف ایک دلیلِ ناطق تھا۔ میں بڑی حد تک مذاہب کا قائل نہیں لیکن میں دہریہ بھی نہیں، مشکّک ہوں کہ شاید مذاہب سچ ہیں، شاید جھوٹ ہیں۔ بہرحال ۲۰۰۱ء میں میں نے اس بیان کی تحقیق کی تو اسے غلط پایا۔ میں امریکہ میں اپنی بھتیجی کے پاس اپنی چھوٹی بھابی (مندرجہ بالا لڑکی کویتا کی اصلی ماں) سے ملا۔ اس وقت تک میری بڑی بھابی تقریباً ۸۶ سال کی عمر پا کر انتقال کر چکی تھیں۔ چھوٹی بھابی نے بتایا کہ کویتا کی شادی میں کوئی زمین نہیں بیچی گئی۔ اس شادی میں ۴۰ ہزار سے کافی کم خرچ ہوا تھا اور وہ روپیہ فلاں فلاں ذریعے سے آیا تھا۔ ۲۰۰۱ء میں میں امریکہ سے ہندوستان گیا تو جے پور اس بھتیجی کویتا کے یہاں بھی گیا۔ اس سے اس خواب کے بارے میں پوچھا تو اس نے بتایا کہ منہ بولی اماں (میری بڑی بھابی) نے خواب میں ہمارے والد کو ضرور دیکھا تھا جس میں انھوں نے صرف یہ کہا تھا کہ تم شادی کے خرچ کے بارے میں کوئی فکر نہ کرنا سب ٹھیک ہو جائے گا۔ اس کے آگے نہ انھوں نے زمین بیچنے کے تعلق سے کچھ کہا نہ زمین بکی۔ میری رائے میں حقیقت صرف یہی ہوگی کیونکہ مشترکہ زمین کا بیع نامہ میرے دستخط کے بغیر ہو ہی نہ سکتا تھا۔

اب ایک دوسرا واقعہ۔ میرے بھائی ڈاکٹر پرکاش مونس ۱۹۹۶ء میں فوت ہوئے۔

اس سے کچھ پہلے ہی میں ان کے پاس گیا تو انھوں نے باتوں باتوں میں مجھے بتایا کہ اپنے لڑکپن میں ہمارے والد نے ڈاک خانے میں پوسٹ مین کی ملازمت کی تھی۔ انھیں شاید سات روپیہ ماہوار تنخواہ ملتی تھی۔ وہ رات کے دو بجے ڈاک کا تھیلا لے کر اسٹیشن کی فلاں گاڑی میں دیتے تھے اور اس کے بعد پلیٹ فارم پر بنچ پر سو جاتے تھے۔ انھیں تنخواہ کے سات روپے بڑی دولت معلوم ہوتی تھی۔ مجھے اس انکشاف پر بڑی حیرت ہوئی۔ میں نے آج تک کبھی نہ سنا تھا کہ میرے والد پوسٹ مین تھے۔ وہ برائے نام ہندی پڑھے ہوئے تھے لیکن اتنی نہیں کہ پوسٹ مین کی ملازمت پا سکتے۔ میرے دادا تقریباً ۴۵ سال کی عمر میں مر گئے تھے۔ ان کے دو بیٹے تھے اور غریب تھے۔ بعد میں میرے دادا کے بڑے بھائی منشی ہردیو سنگھ (اردو کے معمولی غزل گو شاعر) نے انھیں اپنا متبنّیٰ کر کے بڑی جائداد چھوڑی جس کے بعد ہم بہت امیر ہو گئے۔ میرے چاچا ضرور پوسٹ مین تھے۔ بعد میں وہ اور ان کی اولاد بھی بے حد رئیس ہو گئے۔ میں نے دہرہ دون میں اپنی بڑی بہن (جو ابھی تک زندہ ہیں) سے پوچھا کہ کیا ہمارے والد نے کبھی پوسٹ مین کی نوکری کی تھی۔ انھوں نے جواب دیا کہ ہمارے والد کبھی پوسٹ مین نہیں تھے۔ ہمارے چچا ضرور تھے۔

ان دو گھریلو واقعات کے معنی یہ ہیں کہ میری بڑی بھابی نے لڑکی کی شادی میں زمین بیچنے اور میرے بڑے بھائی نے ہمارے والد کے پوسٹ مین ہونے کی باتیں غلط کہی تھیں۔ ظاہر ہے کہ اس بے ضرر جھوٹ سے ان دونوں کا کوئی مقصد نہ تھا۔ صرف یہ کہ ۸۵-۸۶ سال کی عمر کے افراد نے اپنے کسی خیال کو حقیقت سمجھ لیا اور مجھے قائل کرنا چاہا۔

جب اردو کو مفروضہ ایک ووٹ کی کمی سے ہندوستان کی سرکاری زبان بننے سے محرومی کی افواہ گھڑی جا سکتی ہے اور اُسے وسیع پیمانے پر سچ سمجھا جا سکتا ہے، تو پھر روایت کا بھروسا کیا کیا جائے۔ جسے ہم سچ سمجھتے ہیں اس میں جھوٹ کا شائبہ ہو سکتا ہے۔ جسے مکمل فرضی کہتے ہیں، اس میں کسی قدر سچائی ہو سکتی ہے۔ تاریخوں میں مذکور ہے کہ ہمایوں کی بیماری میں بابر نے اس کے پلنگ کا طواف کر کے دعا مانگی کہ ہمایوں کی بیماری اسے مل جائے اور ہمایوں کو شفا ہو جائے۔ یہی ہوا۔ میں نے ایک بار کہیں پڑھا تھا کہ حقیقت یہ ہے کہ ہمایوں نے بابر کو آہستہ اثر کرنے والا زہر دے کر ختم کیا تھا۔ اسی طرح یہ مسلمہ

حقیقت سمجھی جاتی ہے کہ سب سے پہلے سمندر کے راستے کولمبس نے امریکہ کو دریافت کیا۔ اب کہا جاتا ہے کہ کولمبس سے پہلے Viking لوگ امریکہ پہنچ چکے تھے۔

بعض محققین کا دعویٰ ہے کہ خسرو کے فارسی کلام کے چند ہندی فقروں کے علاوہ کسی اور ہندی تخلیق کو ان سے منسوب کرنا غلط ہے۔ اس پر انھیں داد دی جاتی ہے کہ بڑے محتاط اور معتبر محقق ہیں لیکن یہ بھی تو دیکھیے کہ عملاً کیا ہوا ہے اور کیا ہوتا رہا ہے۔ اگر مصنف کے معاصر یا قریب العصر راوی اور اس کے بعد راویوں کی مسلسل کڑی پر اصرار کیا جائے تو اردو ادب یا دنیا کے کسی بھی ادب کے قدیم دور کا معتد بہ حصہ خارج کرنا پڑے گا۔ کیا راماین، مہابھارت، کالی داس کی تصانیف، ہومر کے رزمیوں اور دوسرے یونانی شاہکاروں کے قریب العصر نسخے موجود ہیں۔ ان سب کے قدیم ترین نسخے مصنف سے کئی صدی بعد کے ہیں۔ اگر مجہول الاسم مخطوطوں اور بیاضوں کو حرفِ غلط قرار دیا جائے تو آئندہ کے لیے قدیم اردو ادب میں ایک نظم، ایک شعر، ایک نثری سطر کا اضافہ ممکن نہ رہے گا۔ جس طرح یہ غلط ہے کہ ہر قدیم تحریر کو اصلی مان کر تسلیم کرلیا جائے، اسی طرح یہ بھی نامناسب ہے کہ ہر مجہول الاسم قدیم مخطوطے یا بیاض کے معمولات کو درخورِ اعتنا نہ سمجھا جائے۔ دکن کی بیشتر داستانوں اور حکایتوں کے مجموعوں کا یہ حال ہے کہ ان کے مصنف یا زمانۂ تصنیف کا کوئی علم نہیں۔ اگر انھیں گردن زدنی قرار دیا جائے تو دکن کی داستانوں میں 'سب رس' کے علاوہ کچھ بھی باقی نہ رہے گا۔ میری نظر سے ایسے متعدد دکنی مخطوطے گزرے ہیں جن کے نام، مصنف، سنہ تصنیف یا سنہ کتابت میں سے کسی کا علم نہیں۔ کیا اس سارے قدیم خزانے کو ردّی کی ٹوکری میں پھینک دیا جائے۔ میری رائے میں محقق کو ہر مجہول نسخے کا داخلی رنگ و آہنگ دیکھ کر طے کرنا ہوگا کہ یہ کہاں تک قابلِ اعتماد ہے۔

ڈاکٹر جالبی نے بیاضوں سے ڈھونڈ کر دکنی شاعر محمود کی چند غزلیں بہم پہنچائی ہیں۔ مشتاق، خیالی، حسن شوقی وغیرہ کی غزلیں بھی اسی طرح کے کم معتبر ذرائع سے ملیں۔ اگر ان کے ماننے سے انکار کردیا جائے تو اردو غزل کی تاریخ سے ان سب شعرا کو القط کر دینا ہوگا۔ نظامی کی 'کدم راؤ پدم راؤ' کے بارے میں کیا خیال ہے؟ یہ بھی تو ایک مجہول الاسم، ناقص الطرفین، ناقص الوسط واحد نسخے میں برآمد ہوئی جس کے کاتب اور زمانے کا علم

نہیں۔ اس کے شاعر نظامی کا کہیں حوالہ نہیں ملتا۔ یہ نسخہ صحیح معنی میں مجہول الاسم ہے کیونکہ اس مثنوی کا نام بھی معلوم نہیں۔ کیا اسے غیر معتبر قرار دے کر اردو ادب سے خارج کردیا جائے۔ کیا یہ اردو ادب کی اور اردو تحقیق کی زرّیں خدمت ہوگی؟

اگر خسرو کی ہندوستانی شاعری کو پیمانہ بنایا جائے تو معلوم ہوتا ہے کہ میں بھی قاضی عبدالودود کی طرح بے لچک نہ تھا۔ میں نے اپنے مضمون 'امیر خسرو کی کھڑی بولی کی شاعری' (مشمولہ خسرو شناسی و حقائق) میں خسرو سے منسوب چار دوہوں کو تسلیم کیا ہے اور زحالِ مسکیں والی غزل، پہیلیوں اور خالق باری کے لیے لکھا ہے۔

"اگر یہ غزل خسرو کی ہے (اور اس کا خاصہ امکان ہے کیونکہ اس کا رنگ خسرو کے ریختوں جیسا ہے) تو یہ قدیم کھڑی بولی کا بہت اچھا قدیم ترین نمونہ ہے۔"

(حقائق، ص۱۹)

"جن پہیلیوں کی زبان فرسودہ ہے وہ خسرو کی تصنیف ہو سکتی ہیں۔"

(حقائق، ص۳۸)

"خالق باری کے امیر خسرو سے انتساب کا اقرار کرتا ہوں نہ انکار۔"

(حقائق، ص۲۳)

میری اور سیدہ جعفر کی شرکت میں جو 'تاریخِ ادبِ اردو، ۱۷۰۰ء تک' قومی اردو کونسل، نئی دہلی نے شائع کی ہے اس کے مقدمے پر میں نے ۱۴ اگست ۱۹۸۸ء کی تاریخ ڈالی ہے لیکن میں اپنے حصے کے ابواب کئی سال پہلے لکھ کر داخل کرچکا تھا۔ سیدہ جعفر کے ابواب ملنے پر میں نے انھیں سمویا اور مقدمہ لکھ کر تاریخ ڈال دی۔ میں نے اس تاریخ میں خالق باری کے لیے لکھا ہے کہ خسرو نے خالق باری ضرور لکھی تھی لیکن موجودہ نسخے میں کثرت سے الحاق، ترمیم و تحریف ہوئی ہے۔

(جلد اول، ص۳۱۹)

میں نے اس سلسلے میں لکھا ہے کہ استناد کے سلسلے میں دو پیمانوں کو بروئے کار لایا جاتا ہے:

حدیثِ رسول کو پرکھنے کے لیے قابلِ وثوق راویوں کا اٹوٹ سلسلہ قائم کیا جاتا تھا

لیکن ادبیات اور دوسری نگارشات میں اگر قریب العصر تحریری سند پر اصرار کیا جائے تو قدیم یونانی ادب، رامائن، مہابھارت، اپنشد، کالی داس کے ڈراموں وغیرہ کو ان کے طے شدہ مصنفوں سے منسوب نہیں کیا جائے گا۔ ان کو قبول کیا جائے تو ان کی تحریری روایت سے صدیوں پہلے کی زبانی روایت کو ماننا پڑتا ہے۔

۲ دوسرا پیمانہ داخلی شہادت ہے یعنی زبان کی صفائی کی سطح کو پرکھنا۔

روایت کی قدامت کے پیمانے پر خسرو کا ایک بھی ہندی شعر قابلِ وثوق نہیں ٹھہرتا۔ اس سختی میں لچک پیدا کرکے زبان کے پیمانے پر اعتماد کرنا بہتر ہوگا۔ ہر تخلیق متن میں کسی ایک طرح کی ہوسکتی ہے:

۱ اسے بڑی حد تک اصلی تسلیم کیا جائے۔

۲ اسے مشکوک کے زمرے میں رکھا جائے یعنی جسے اطمینان سے نہ قبول کیا جاسکتا ہے نہ رد۔

۳ اسے مسترد کردیا جائے۔

ظاہر ہے کہ حتمی اور شافی طریقے پر کوئی بھی فیصلہ نہیں کیا جاسکتا۔ جو کچھ طے کیا جائے گا، دوسروں کو دیانت داری سے اس سے اختلاف ہوسکتا ہے۔

(جلد اول، ص ۹۱-۳۹۰)

رفتہ رفتہ میرے نقطۂ نظر میں تبدیلی آتی گئی کہ قریب العصر اور اٹوٹ روایت کے فقدان کی تلافی اس کی زبان کی جانچ سے کی جائے۔ میری اس ترمیم کی ذمے داری دو کتابوں پر ہے۔ پہلی کتاب امرت رائے کی نہایت عالمانہ انگریزی کتاب A House Divided (۱۹۸۴ء) ہے۔ اس کے محاسن کا بیان آئندہ باب میں آئے گا۔ دوسری کتاب ڈاکٹر گوپی چند نارنگ کی تحقیقی تدوین 'امیر خسرو کا ہندوی کلام مع نسخۂ برلن ذخیرۂ اشپرنگر' ہے جس کا پہلا ایڈیشن ۱۹۸۷ء میں اور دوسرا نظر ثانی شدہ ایڈیشن ۱۹۹۲ء میں آیا۔ اس کے مصنف کے مضبوط تحقیقی دلائل اور ان کی تائید کرنے والے متعدد علما کی رائے نے مجھے مجبور کردیا کہ میں اپنے سابقہ طریق تحقیق پر دوسری نظر ڈالوں۔ دراصل میں نے ان دونوں کتب کا گہرائی سے بالاستیعاب مطالعہ ۲۰۰۱ء اور ۲۰۰۲ء ہی میں کیا ہے۔ میں دونوں

کا مختصر بیان کرتا ہوں۔ پہلے امرت رائے:

ڈاکٹر نارنگ کا مسئلہ صرف ایک مصنف خسرو کا تھا، امرت رائے کا مسئلہ آٹھویں صدی سے پندرھویں صدی عیسوی تک اپ بھرنش اور جدید ہند آریائی زبانیں اور بولیاں ہیں۔ ۱۱۰۰ء سے ۱۴۰۰ء تک کے زمانے کو لسانی اعتبار سے تاریک اور غیر متعین سمجھا جاتا ہے کیونکہ یہ بحرانی دور تھا۔ بیسویں صدی کے نصف اول میں ہندی کے محققوں نے ہندی سے متعلق بہت سے قدیم نسخے دریافت کیے۔ تفصیل ہندی کے ارتقا کے باب میں دوں گا یہاں صرف اشارہ کروں گا۔

۱۹۱۶ء میں پنڈت ہری ہر ناتھ شاستری نے بہار و بنگال کے بودھ سدھوں کی شاعری کے نمونے دریافت کیے۔ ۱۹۳۰ء میں پتمبردت برتھوال نے گورکھ ناتھ اور دوسرے ناتھ پنتھی جوگیوں کا کلام پیش کیا۔ ہندی کے بہت بڑے محقق اور نقاد ڈاکٹر ہزاری پرشاد دویدی نے گورکھ ناتھ کی شاعری کو مستند قرار دینے سے انکار کردیا کہ ہم جادو ٹونے کے منتروں کو ادب کی طرح تسلیم نہیں کرسکتے۔ ناتھ پنتھی جوگی اکثر نیچی ذاتوں کے تھے۔ انھیں قبول کرنے میں دویدی جی کی برہمنیت بھی آڑے آئی ہوگی۔ دوسری بات یہ کہ ان کی زبان کے نمونے عوامی ترسیل کی وجہ سے اصل صورت پیش نہیں کرتے۔ انھیں کیسے سندِ استناد دی جائے۔

امرت رائے نے دعویٰ کیا کہ شنکر آچاریہ کے بعد ہندوستان میں گورکھ ناتھ کے مرتبے کا عالم اور زبردست شخصیت والا شخص پیدا نہیں ہوا۔ علی گڑھ کے ایک عالم ڈاکٹر اطہر عباس رضوی تو گورکھ ناتھ کے اور بھی زیادہ معتقد ہیں۔ امرت رائے نے ناتھ پنتھی جوگیوں کے کلام کے صفحوں کے صفحے نقل کردیے۔ انھوں نے ایک اصول پیش کیا کہ سائنسی تحقیق جس طرح قدیم ادبی نمونوں کو فوراً تسلیم کرنے کے خلاف ہے، اسی طرح انھیں فوراً مسترد کرنے کی اجازت بھی نہیں دیتی۔ انھیں احتیاط سے پرکھنے کی ضرورت ہے (امرت رائے، ص ۸۱) اس کے لیے تاریخی لسانیات کے محققوں کی خدمات کی ضرورت ہے کہ وہ طے کریں کہ اس عہد میں اس قسم کی زبان لکھی جاسکتی تھی کہ نہیں؟ (ایضاً، ص ۸۳) ان میں کچھ الحاقی زبان ہوگی کچھ اصلی، ضرورت سائنسی معروضی تجزیے اور نتائج کی ہے۔

ڈاکٹر گوپی چند نارنگ بھی اپنی تحقیقات میں سائنسی معروضی پرکھ پر زور دیتے رہے ہیں۔ وہ پہلے تو امیر خسرو کی مختلف اصناف کی ہندوی شاعری پر بڑی خود اعتمادی سے بحث کرتے ہیں جس کی شروعات یوں کرتے ہیں:

> ''امیر خسرو کا ہندوی کلام اپنی مقبولیت کی وجہ سے سینہ بہ سینہ منتقل ہوتا رہا ہے اور ان سات صدیوں میں وہ ہماری لوک روایت یا لوک ساہتیہ کا حصہ بن گیا ہے۔ لاکھوں کروڑوں زبانوں پر چڑھنے سے اس میں ترمیم و تحریف ضرور ہوئی ہوگی۔ ہوسکتا ہے کہ امیر خسرو سے منسوب کلام کے کچھ حصے اصلی ہوں، لیکن کئی حصے یقیناً ایسے بھی ہیں جن کا بعد میں اضافہ ہوتا رہا۔ اس لیے ایسے کلام کا جائزہ لینے میں تاریخی اور لسانی دونوں طرح کی شہادتوں پر نظر رکھنی ہوگی۔'' (طبع دوم، ص۳۷)

ڈاکٹر صفدر آہ نے خسرو کی بعض پہیلیوں کو ہلکا قرار دے کر نظر انداز کرنے کی سفارش کی تھی۔ اس پر نارنگ کہتے ہیں:

> ''ڈاکٹر صفدر آہ ان پہیلیوں پر تبصرہ کرتے ہوئے لکھتے ہیں، 'حمد الٰہی والی پہیلی کے مصرعِ اوّل میں سب کوئی کی جگہ ہر کوئی ہونا چاہیے ورنہ ردیف 'ہے' کی بجائے 'ہیں' ہوگی۔' خدا والی پہیلی کے 'تیسرے اور چوتھے مصرع میں 'بھا' اور 'جا' مہمل ہیں — نعت والی پہیلی بالکل معمولی ہے۔' اس سے یہ نتیجہ اخذ کیا ہے کہ اگر یہ پہیلیاں امیر خسرو کے ہندوی کلام میں شامل نہ کی جائیں تو بہتر ہے۔ قدیم کلام کے رد و قبول کا یہ معیار ذوقی و وجدانی ہے۔'' (ایضاً، ص۵۵)

اور اس کے بعد وہ محققوں کی خبر لیتے ہیں۔ شیرانی کو 'خالق باری' کے انڈیا آفس کے نسخے کے متن پر حفظ اللسان مصنفہٗ ضیاء الدین خسرو کی سرخی لگانے کا کوئی حق نہیں تھا (ص۱۳۲)۔ وہ اتنے بڑے محقق تھے کہ جو نئی چیز مل جائے اسے چھوڑتے نہیں تھے خواہ کوئی ثبوت پیش کرسکیں یا نہ کرسکیں۔ عرش ملسیانی نے سوال اٹھایا ہے کہ شیرانی صاحب شیخ فرید الدین گنج شکر متوفی ۱۲۶۵ء کی نظم (ع)

وقتِ سحر وقتِ مناجات ہے

پر معترض نہیں ہوتے۔ اسی طرح نامدیو خسرو کی وفات کے تین برس بعد پیدا ہوئے تھے۔

ان کی زبان بھی خاصی صاف ہے۔

مائی نہ ہوتی، باپ نہ ہوتے، کرم نہ ہوتا کایا

اگر ان کی زبان کے استناد پر کوئی اعتراض نہیں تو خسرو بے چارے نے کیا قصور کیا ہے۔ (عرش بحوالہ نارنگ، ص۳۴-۱۳۳) پھر نارنگ توجہ دلاتے ہیں کہ شیرانی نے متعدد قلمی بیاضوں سے جو ریختے 'پنجاب میں اردو' میں نقل کیے ہیں ان میں سے بیشتر کی اصلیت مشتبہ ہے۔ ہمارے محققین جن پر بھروسا کرتے ہیں، ان پر شبہ کرنا (جیسا شبہ بالعموم وہ دوسروں کی آرا پر کیا کرتے ہیں) اگر گناہ نہیں تو شاید بداخلاقی ضرور ہے (ص۲۲۲)۔ اور پھر نارنگ انجمن ترقی اردو (ہند) کی تیرھویں صدی ہجری کی ایک بیاض، جے مل تھار کی بیاض، جعفر تخلص کے شاعر وغیرہ کے بارے میں سوال کرتے ہیں کہ ان مجہول الاسم بیاضوں اور شخصوں کا پایۂ استناد کیا ہے؟ (ص۲۵-۲۲۲) اور اب ان کا اصول:

> ''اس بارے میں راقم الحروف کا مسلک یہ ہے کہ اس نوع کے مسائل میں جس طرح غیر معمولی عقیدت گمراہ کن ہے اسی طرح غیر ضروری کٹرپن اور تعصب بھی نقصان دہ ہے۔ ضرورت اس بات کی ہے کہ حتی الامکان تمام شواہد کی مدد سے متن کو جانچا اور پرکھا جائے اور معروضی رائے قائم کی جائے۔'' (ص۴۴-۱۴۱)

نارنگ بجا طور پر ڈاکٹر وحید مرزا کے رویّے کو نشانِ راہ بناتے ہیں:

> ''کسی مسلسل روایت کو جو صدیوں سے چلی آتی ہو اور جس کی صحت کے متعلق پرانے لوگوں کو یقین رہا ہو، اُسے بغیر کسی خاص مخالف شہادت کے غیر معتبر نہیں سمجھنا چاہیے۔'' (وحید مرزا، ص۳۰-۳۲۹)

نارنگ کے اس موقف سے اتفاق نہ کرنا آسان نہیں کہ لوک ادب پر ماضی قریب کے معیاروں کا چسپاں کرنا کسی طرح مناسب نہیں۔ امرت رائے نے کہا تھا کہ اگر گورکھ ناتھ کے کلام کو اس بنا پر رد کردیا جائے کہ اس کی پوری زبان مستند نہیں تو کبیر اور میرابائی کے کلام کو اسی دلیل سے کیوں نہ رد کردیا جائے۔ (امرت رائے، ص۸۳)۔ ہم نہ کبیر اور میرابائی کے کلام کو رد کرتے ہیں نہ قدیم یونانی اور سنسکرت ادب کو:

بجا کہے جسے عالم اسے بجا سمجھو
زبانِ خلق کو نقارۂ خدا سمجھو

ڈاکٹر وحید مرزا، امرت رائے اور گوپی چند نارنگ کا یہی مسلک میرے نزدیک طریقِ تحقیق پر دوسری نظر ڈالنا ہے۔ ڈاکٹر نارنگ کے اس طریق تحقیق کی تائید کرنے والے ہیں گیان چند، تنویر احمد علوی، انصار اللہ نظر، انتظار حسین اور ڈاکٹر محمد اکرام چغتائی وغیرہ۔ علامہ نے کہا تھا:

ستاروں سے آگے جہاں اور بھی ہیں
ابھی عشق کے امتحاں اور بھی ہیں

عشق بازوں کے اس جلوس کے ہدرقہ ہیں پدم بھوشن پروفیسر گوپی چند نارنگ اور عقب میں ہیں بڈھے گیان چند، جو اپنے سابق موقف کے بوجھ کی وجہ سے جھینپتے، کھسیانی ہنسی ہنستے ہوئے ادبی تحقیق کی ان معروضی وسعتوں کے ساتھ ہیں جن کی رو سے جس طرح غیرمعمولی عقیدت گمراہ کن ہے اسی طرح غیر ضروری کٹرپن اور تعصب بھی گمراہ کن ہے۔

○

تیسرا باب

اردو اور ہندی کے آغاز کی تلاش اور اردو محققین

اردو ہندی ایک سکے کے دو چہرے ہیں یا دو مختلف زبانیں ہیں اس بارے میں مختلف رائیں ملتی ہیں۔ میں اس موضوع کے مختلف پہلوؤں پر اس کتاب کے آخری حصے میں غور کروں گا۔ اتنا تو بہرحال بھی مانتے ہیں کہ اردو ایک ہند آریائی ہندوستانی زبان ہے جو باہر سے نہیں آئی۔ اس کا جدی شجرہ فارسی یا عربی تک نہیں پہنچتا بلکہ کھڑی بولی، اپ بھرنش وغیرہ سے ہوتا ہوا سنسکرت اور ویدک زبان تک پہنچتا ہے۔ اس لیے تو اردو کے سنسکرت داں محقق ڈاکٹر سہیل بخاری اپنے مبالغہ آمیز لہجے میں لکھتے ہیں:

(الف) دراصل اردو اور ہندی ایک ہی زبان کے دو روپ ہیں جسے ماہرین علم زبان نے کھڑی بولی کا نام دیا ہے۔

(اردو کا قدیم ترین ادب۔ نقوش شمارہ ۱۰۲، مئی ۱۹۶۵، ص ۸۴-۸۳)

(ب) اردو زبان کی عمر کچھ نہیں تو کم از کم چند ہزار سال تو ضرور ہی مانی جا سکتی ہے کیونکہ اس کے الفاظ اس برِ صغیر کی قدیم ترین کتاب رگ وید میں بھی ملتے ہیں۔

(کوزی، نقوش شمارہ ۱۰۶ جنوری تا دسمبر ۱۹۶۶، ص ۱۳۸)

(ج) رگ وید میں جن شاعروں کے بھجن ملتے ہیں ان میں کچھ ایسے شاعر بھی تھے جو اردو کے دیس میں بستے تھے یا اردو بول سکتے تھے کیونکہ انھوں نے اپنے بھجنوں میں آریائی بولوں کے ساتھ ساتھ اردو کے بول بھی باندھ دیے ہیں[1]۔

---

1 سہیل بخاری: اردو کی کہانی، مکتبہ عالیہ، لاہور ۱۹۷۵، ص ۵۶-۱۵۵

یہ تھے ہمارے سنسکرت جاننے والے ڈاکٹر سہیل بخاری۔ اردو کی لفظیات میں لاکھ عربی فارسی کی بھرمار ہو لیکن اس کے بنیادی الفاظ اور صرف و نحو کے قواعد تمام کے تمام وہی ہیں جو ہندی کے ہیں۔ عربی فارسی الفاظ اس کے لیے بیرونی مستعار دولت ہیں اور بس۔

اس کے دیسی ذخیرے کے کسی لفظ کی تاریخ جاننی ہو تو اس کی عمر کے دھارے میں پیچھے کو چل کر ہندی، اپ بھرنش، پراکرت، پالی، سنسکرت وغیرہ میں اس کے مختلف روپوں کو کھوجنا پڑتا ہے۔ اہلِ ہندی کے لیے یہ عمل نامانوسیت نہیں رکھتا لیکن اردو نے تو اپنی اصل سے ناتا توڑ رکھا ہے۔ یہ کسی کی ایسی اولاد کی طرح ہے جو بچپن میں کھوگئی ہو اور سوء اتفاق سے سات سمندر پار اجنبیوں کے درمیان اس کی پرورش ہوئی ہو۔ پچیس تیس سال کی عمر میں یہ اپنے وطن میں آکر اپنے اہلِ خاندان سے ملے تو بالکل غیر کی طرح، لیکن چہرے مہرے پر اپنے اصلی والدین اور بہن بھائیوں سے مماثلت پھوٹ پھوٹ کر ظاہر ہو رہی ہو۔ ایسی اولاد خویشوں کو اجنبی اور اپنی پرورش کرنے والے اغیار کو خویش سمجھتی ہے۔

ہندوستان کی دوسری ہند آریائی زبانوں مثلاً گجراتی، مراٹھی، بنگالی، آسامی، پنجابی وغیرہ کا ماضی کا سفر کم و بیش ایک ہی شاہراہ پر چلتا ہے لیکن اردو کا نہیں۔ اس میں ہندوستان سے زیادہ عرب و عجم کا رنگ ہے۔ سوء اتفاق سے اس لے پالک کا فرضی جد عربی، اس کے صلبی جد سنسکرت سے علیحدگی اور آویزش پر عمل کرتا رہا ہے۔ عربی نسل مذہب اور ثقافت کے معاملے میں خود کو سب سے اوپر جان کر دوسروں سے علیحدگی کو اپنی حکمتِ عملی کا حصہ جانتی ہے۔ ڈاکٹر معین الدین عقیل کی کتاب 'اقبال اور جدید دنیائے اسلام' (لاہور ۱۹۸۶ء) کو دیکھیے تو اسلامی تاریخ میں دنیا بھر کی دوسری تہذیبوں سے پرے پرے رہنے کی داستان دکھائی دیتی ہے۔ عزیز احمد کی انگریزی کی کتاب سے بھی اس کی تائید ہوتی ہے[1] لیکن انھوں نے مسلمان صوفیوں اور ہندو سنتوں کے میل جول کا بھی ذکر کیا ہے۔ عقیل کی بیان کردہ چند تحریکیں:

(۱) وہابیت۔ اس تحریک کا مقصد یہ تھا کہ مسلمان اسلام کی اصل اور خالص تعلیمات کو اختیار کریں (ص ۳۶) محمد بن عبدالوہاب ایک ایسا معاشرہ قائم کرنے کا عزم رکھتے

1 Studies in Islamic Culture in the Indian Environment (Oxford 1966)

تھے جس میں اسلام کی خالص اور پاکیزہ تعلیمات کو زندگی کے عملی دستور کی صورت میں نافذ کیا جاسکے۔

(۲) شیخ احمد سرہندی مجدد الف ثانی کی تحریک کی بنیاد اپنی قومیت کے احساس اور اغیار سے نفرت و عداوت پر تھی۔ ایک مسیحی مضمون نگار محبوب صدا کے مطابق مجدد غیر مسلموں سے سلوک کے ضمن میں لکھتے ہیں:

> ''پس اسلام کی عزت کفر اور کافروں کی خواری میں ہے۔ جس نے اہلِ کفر کو عزیز رکھا، اس نے اسلام کو خوار کیا۔ اس کے عزیز رکھنے سے فقط تعظیم کرنا اور بلند بٹھانا ہی مراد نہیں بلکہ اپنی مجلسوں میں جگہ دینا اور ان کی ہم نشینی کرنا، ان کے ساتھ گفتگو کرنا سب اعزاز میں داخل ہے۔ کتوں کی طرح ان کو دور رکھنا چاہیے... ان بدبختوں اور ان کے جھوٹے خداؤں کی تحقیر و توہین میں بہت کوشش کرنی چاہیے۔ اور ظاہر و باطن میں جس قدر ہو سکے ان لوگوں کی بربادی کی کوشش کرنی چاہیے۔''(۱)

عزیز احمد نے اپنی انگریزی کتاب میں بھی یہ سب کہا ہے۔ وہ مزید کہتے ہیں:
کہ مجدد کے مطابق جزیے کا مقصد صرف ذمیوں کی حفاظت کے بدلے محصول حاصل کرنا ہی نہیں بلکہ انھیں ذلت کا احساس دلانا بھی تھا۔ (عزیز احمد، ص ۱۸۶)

مجھے یہ اقوال و اعمال ایک مذہبی رہنما تو درکنار، ایک عام شریف انسان کے ضابطۂ اخلاق کے شایاں بھی نہیں معلوم ہوتے۔

(۳) شاہ ولی اللہ کی تحریک۔ شاہ ولی اللہ نے ان معاشرتی برائیوں کا ذکر کیا ہے جو ہندوؤں کی وجہ سے مسلمانوں میں آگئی تھیں (عقیل، ص ۵۲)۔ شریعت کو بھی زیادہ قابلِ عمل صورت میں پیش کرنے کا ان کا دراصل یہی مقصد تھا تاکہ مسلمان ہندی تہذیب کا رد کرسکیں۔ ان کی رائے میں مسلم معاشرے کی صحت کا تقاضا یہ تھا کہ اسلامی اصولوں اور قدروں کو ان کی خاص پاکیزگی کے ساتھ قائم رکھا جائے اور خارجی اثرات سے آلودہ نہ ہونے دیا جائے... وہ مسلمانوں کی علیحدہ ہستی کو برقرار

1 محبوب صدا: تاریخ کا فریب۔ رسالہ زاویہ، نیویارک دسمبر ۲۰۰۰ء، بحوالہ شیخ محمد اکرام: رودِ کوثر، فیروز سنز، ۱۹۵۸ء، ص ۲۷۳

رکھنے کے لیے بے چین تھے، اس لیے وہ لباس میں بھی مقامی وضع قطع کو اختیار کرنے کے خلاف تھے۔ وہ نہیں چاہتے تھے کہ مسلمان برعظیم کے ماحول کا جزو بن کر رہ جائیں۔ (ص ۵۵)

(۴) علی گڑھ تحریک۔ ہندوستان کے ایک ملک ہونے کے بارے میں ان (سرسید) کے خیالات میں خاصی شدت پیدا ہوگئی تھی... سید احمد خاں نے علیحدگی کا کوئی باقاعدہ خاکہ پیش نہیں کیا، اس کی طرف ایک ہلکا سا اشارہ ہے کہ وہ ایک ایسی مملکت کا خواب دیکھ رہے تھے جس کی اصل بنیاد مذہب پر ہوگی۔ (عقیل، ص ۱۱۸)

ان کے یہ تصورات کہ (۱) ہندوستان ایک ملک نہیں برِاعظم ہے (۲) ہندو اور مسلمان ایک نہیں، دو علیحدہ علیحدہ قومیں ہیں اور علیحدگی بہرحال لازمی ہے، مطالبۂ پاکستان کی بنیادیں استوار کرتے ہیں۔ (اکثر پاکستانی مورخین اور مفکر سرسید کے ان خیالات پر صاد کرتے ہیں)۔

(۵) تحریکِ اتحادِ اسلامی۔ اس کے اعتبار سے اس روئے زمین پر دو ہی قومیں آباد ہیں ایک وہ جو اسلام کی پیرو ہیں اور دوسری وہ جو غیر مسلم ہیں۔ قرآن حکیم نے ان کے لیے 'حزب اللہ' اور 'حزب الشیطین' کے الفاظ استعمال کیے ہیں۔ تمام غیر مسلم حزب الشیطین اس وجہ سے ہیں کہ شیطان ان پر غالب رہتا ہے اور وہ خدا سے منحرف ہوتے ہیں۔'' (قرآن، المجادلہ: ۳) (عقیل، ص ۱۶۳)

اتحادِ اسلامی کے لیے سب سے زیادہ سازگار سرزمین برعظیم (ہندوستان) ہی ہے اور یہاں اس کی مقبولیت کے خاصے امکانات تھے کیونکہ مسلمان ہندوؤں کے مقابلے میں یہاں اقلیت میں تھے۔ انھیں اکثریت کے سیاسی اور تہذیبی غلبے کا شدید احساس تھا۔ ان کے لیے اتحاد کی ضرورت زیادہ اہمیت رکھتی تھی کیونکہ انھیں ہندو اکثریت سے تحفظ کے لیے اپنے ہم عقیدہ اقوام کا تعاون درکار تھا۔ (ص ۷۷-۱۷۶)

میں بیسویں صدی میں ہندوستان میں علیحدگی کے سیاسی رجحان کو یہیں چھوڑ کر علیحدگی کے دوسرے مداح ڈاکٹر فرمان فتح پوری کی عالمانہ تصنیف 'ہندی اردو تنازع' (اسلام آباد ۱۹۷۷ء) سے دو دلچسپ بیانات کا خلاصہ درج کرتا ہوں:

(۱) انگریزوں نے سب سے پہلے مسلمانوں کے نظامِ تعلیم پر ضرب لگائی... ۱۸۰۰ء میں فورٹ ولیم کالج قائم ہوا اور ایشیاٹک سوسائٹی۔ بنگال میں ولیم جونز کی سربراہی میں قدیم ہندومت اور مردہ سنسکرت زبان کے احیا کی غرض سے جو کام شروع کیا گیا تھا اسے ایک نیا موڑ دے دیا گیا۔ (تنازع، ص ۶)

آگے لکھتے ہیں کہ ۱۷۸۳ء میں ایشیاٹک سوسائٹی آف بنگال قائم کی۔ شہنشاہِ انگلستان اور گورنر جنرل اس کے مربی مقرر ہوئے۔ اس کے پہلے صدر ولیم جونز اور دوسرے میکس مُلر تھے جنھوں نے ہندوستان کی آریہ قوم کو دنیا کی مہذب ترین قوم ثابت کرکے قدیم ایرانیوں سے ان کا رشتہ قائم کیا اور سنسکرت کی قدامت و اہمیت پر زور دیا۔ یہ سب مسلمانوں کے خلاف ہندو قوم کو ابھارنے کے لیے تھا۔ (ایضاً، ص ۴۲)

ساری دنیا میں سنسکرت کی، ویدوں کی، کالی داس اور اس کے شاہکار ڈرامے شکنتلا کی عظمت تسلیم کی جاتی ہے۔ انگریزوں نے آریہ نسل کی عظمت کا تصور ہندوستانیوں کو بڑھانے کے لیے نہیں دیا تھا، انھیں تو اس پر دکھ تھا کہ ہندوستانی باشندے یورپی اقوام کی نسل سے ہیں اور ان کی زبان سنسکرت، اوستا، یونانی اور لاطینی کے ساتھ ایک ہی خاندان کی ہے۔ توقع کی جاسکتی تھی کہ برعظیم کے باشندے فرمان فتح پوری اس پر فخر کرتے لیکن چونکہ یہ سرمایۂ فخر سامی زبان عربی اور سامی مذہب اسلام کو نہیں ملا، اس لیے ڈاکٹر فرمان فتح پوری کو اس دریافت پر غم و غصہ ہے۔ وہ علمی معاملوں میں بھی اپنا فرقہ وارانہ زاویہ چھوڑنے کو تیار نہیں۔

(۲) دوسرا بیان کانگریس کے بنیادی تعلیم کے منصوبے سے متعلق ہے جسے وردھا اسکیم کہا جاتا ہے۔ اس کمیٹی کے صدر ڈاکٹر ذاکر حسین تھے جنھوں نے ۳۸-۱۹۳۷ء میں اس کی رپورٹ تیار کی۔ یہاں میں قطع کلام کرکے پہلے بیگم سلطانہ حیات اللہ انصاری کے ایک مضمون کا نہایت دلچسپ جزو نقل کرتا ہوں:

> ''پھر انھوں (ڈاکٹر ذاکر حسین) نے مجھے وردھا اسکیم کا واقعہ سنایا کہ جب انھوں نے باپو کی ہدایت پر وردھا تعلیمی اسکیم مرتب کرکے ملک کے سامنے پیش کی تو مسلم لیگ اور مخصوصاً مسٹر جناح اور ان کے ساتھیوں نے جن میں لیاقت

علی صاحب بھی شامل تھے، اس اسکیم کی شدید مخالفت کی۔ ذاکر صاحب نے ان حضرات کو خطوط بھیجے کہ وردھا اسکیم میں جو قابل اعتراض حصے ہوں وہ بتائے جائیں تاکہ اسلام کی تعلیم کے خلاف جو بات ہو وہ اسکیم سے نکال دی جائے نیز یہ کہ ڈاکٹر صاحب ان کو ہر طرح سے مطمئن کرنا چاہتے ہیں۔

ان خطوط کا کوئی جواب نہ آیا۔ ذاکر صاحب نے ہنس کر بتایا کہ کسی پارٹی میں ان کی ملاقات مسٹر جناح سے ہوگئی۔ انھوں نے اس موقع کو غنیمت جانا اور مسٹر جناح سے کہا کہ بتایئے آپ کو وردھا تعلیمی اسکیم میں کیا کیا خرابیاں نظر آئیں جو اسلام کے خلاف ہیں تاکہ... مسٹر جناح نے جواب دیا کہ ''ڈاکٹر صاحب میں نے وردھا اسکیم پڑھی نہیں ہے۔'' ڈاکٹر صاحب کا خیال تھا کہ مسلم لیگ کے کسی ممبر نے بھی جنھوں نے اس کی شدید مخالفت کی تھی وردھا اسکیم کو پڑھا تک نہیں تھا۔''

(مولوی عبدالحق صاحب، اردو اور مہاتما گاندھی جی: اردو ادب، مشترکہ شمارہ ۹۳-۱۹۹۲، ص ۴۷)

پروفیسر عزیز احمد اپنی انگریزی کتاب میں قائدِ اعظم کے بارے میں لکھتے ہیں:

He did not lead, but was led by the Muslim consensus.

(1)

(وہ قیادت نہیں کرتے تھے بلکہ مسلمانوں کے اجماع کی پیروی کرتے تھے۔ ص ۲۷۹)

معلوم ہوتا ہے کہ فرمان فتح پوری نے اتنے عرصے کے بعد ذاکر صاحب کے سوال کا جواب دیا۔ لکھتے ہیں:

''یہ اسکیم دو بنیادی نظریات کے تحت مرتب کی گئی تھی، پہلی عدم تشدد، دوسرے وطن پرستی۔ یہ دونوں باتیں اسلامی تعلیمات اور مسلمانوں کے نظریات کی ضد تھیں۔ برائی کے سد باب اور حق کی سربلندی کے لیے مسلمانوں پر جہاد فرض تھا جبکہ عدم تشدد یا اہنسا کی رو سے ہر قسم کا تشدد بلکہ دفاع بھی ممنوع تھا۔ مسلمان بچوں کو یہ پڑھایا جاتا تھا کہ سارے مذاہب سچے ہیں اور موجودہ مذاہب کے جملہ بانیوں میں ایک رسول کریم ﷺ ہیں۔ ظاہر ہے کہ اس تعلیم سے اسلام کی صداقت اور رحمتِ عالم کی حیثیت سے آنحضرتؐ کے بلند مقام کے بارے میں مسلمان بچوں کا یقین متزلزل ہوجانے کا خطرہ تھا۔ (تنازع، ص ۳۷۹)

1 Studies in Islamic Culture in the Indian Environment (Oxford 1966)

موجودہ دور میں کشت و خون کی شدت کو دیکھ کر تجویز کیا جاتا ہے کہ تشدد کو ترک کرنا چاہیے۔ مذہبوں کے اختلافات کو دیکھ کر یہ صلح کل راستہ نکالا گیا:

رستے الگ الگ ہیں پہ منزل تو ایک ہے

ہم آہنگی یا وجودِ باہمی کا راستہ اسی طرح نکل سکتا ہے کہ ہر مذہب کو اس طرح پھلنے پھولنے کا موقع دیا جائے کہ وہ دوسرے دھرموں کو بھی ایسا ہی موقع دے۔ اگر مذہب کو افغانستان کے طالبان کی نظر سے دیکھا جائے تو امن کے بجائے بدامنی ہی پھیلے گی۔ اگر اسلامی دینی مدرسہ ہو تو اس میں بھلے ہی صرف اسلام اور اس کے پیغمبر کو دوسروں سے اعلیٰ کہا جائے گا لیکن مخلوط مذاہب کے بچوں کو تو مساویانہ درس دینا پڑے گا ورنہ دوسرے بھی اسی طرح کا جارحانہ رویہ اختیار کر سکتے ہیں۔

ڈاکٹر رام ولاس شرما نے اپنی ہندی کتاب 'راشٹر بھاشا کی سمسیا' (دلی دسمبر ۱۹۶۵ء) میں مہاپنڈت راہل سانکرتاین کی کتاب 'آج کی راج نیتی' (۱۹۵۰ء) کا ایک بیان نقل کیا ہے۔ اردو ہندی مسئلے کے سلسلے میں راہل جی نے کتاب کے ایک کردار یدھشٹر سے قرآن اور دوسرے مذہبی صحائف کا مقابلہ کرایا ہے اور رام ولاس شرما نے راہل جی کو یوں پھٹکارا ہے:

''اب آپ پتہ لگایئے کہ بھاشا کے سوال پر دنیا کے تمام مسلمانوں کے دھرم گرنتھ سے ہندی اردو سمسیا کا کیا سمبندھ ہے۔'' (راشٹر بھاشا کی سمسیا، ص ۸۹)

دیکھنے میں آتا ہے کہ ہر مذہب کے کم از کم نوے پچانوے فیصد پیرو یہ سمجھتے ہیں کہ ہمارا مذہب ہی سچائی کا امین ہے۔ دہریت، عقل، منطق کے کسی پیمانے پر دیکھیے فیصلہ ہمارے مذہب کے حق میں ہوگا۔ مذہب، مقدس صحیفے، پیغمبر، اوتار، زبان، ملک، تہذیب، ضابطۂ اخلاق، عدلیہ اور انصاف، رہن سہن سب کچھ ہمارا ہی سب سے اعلیٰ ہے۔ اغیار اسے نہیں دیکھ سکتے تو یہ ان کی فہم کا قصور ہے۔ ہمارا فرض ہے کہ ان گمراہوں کو اپنے مسلک اور ضابطۂ اخلاق میں لائیں۔

ان سے پوچھا جائے کہ آپ اپنے عقائد اور ثقافت کو کیوں سب سے بہتر کہتے ہیں۔ جواب ملے گا کہ ہم نے سب کے عقائد کو دیکھ کر عقل کی شہادت پر اپنے طریق کو

فطری نظام پایا ہے۔ حالانکہ واقعہ یہ ہے کہ دن رات اس ماحول کی وجہ سے ہمارا اتنا brainwash اور auto suggestion ہوجاتا ہے کہ ہم تحت الشعور اور اجتماعی لاشعور کے اثرات کو عقل کا فیصلہ سمجھنے لگتے ہیں۔ سید احمد خاں نے 'اسبابِ بغاوتِ ہند' میں بڑی اخلاقی جرأت دکھا کر تسلیم کیا ہے:

> ''ان سب باتوں سے مسلمان بہ نسبت ہندو کے بہت زیادہ ناراض تھے۔ اس کا سبب یہ ہے کہ ہندو اپنے مذہب کے احکام بطور رسم و رواج کے ادا کرتے ہیں نہ بطور احکام مذہب کے۔ ان کے اپنے مذہب کے احکام اور عقائد اور وہ اعتقاد کی باتیں، جن پر نجات عاقبت کی موافق ان کے مذہب کے منحصر ہے، مطلق معلوم نہیں ہیں اور نہ ان کے برتاؤ میں اس سبب سے کہ وہ اپنے مذہب میں نہایت سست... اور کسی مذہبی عقیدے میں پختہ اور متعصب نہیں ہیں، ان کے سامنے ان کے عقیدے کے، جس کا دل میں احترام چاہیے، برخلاف باتیں ہوا کریں ان کو کچھ غصہ یا رنج نہیں آتا۔ برخلاف مسلمانوں کے کہ وہ اپنے مذہب کے عقائد کے بموجب جو باتیں کہ ان کے مذہب میں نجات دینے والی اور عذاب میں ڈالنے والی ہیں بخوبی جانتے ہیں، اور ان احکام کو مذہبی احکام اور خدا کی طرف کے احکام سمجھ کر کرتے ہیں، اس سبب سے اپنے مذہب میں پختہ اور متعصب ہیں۔'' (علی گڑھ یونیورسٹی ایڈیشن ۱۹۵۸ء ص ۳۹)

مذہب انسان کی اخلاقی اور روحانی رہبری کے لیے بنایا گیا ہوگا لیکن انسانوں کے ہاتھ میں پڑ کر یہ برکت کے بجائے ایک لعنت بن گیا۔ اس نے جس شدت کے ساتھ انسانوں کو بانٹا ہے، جنگیں کرائی ہیں، خونی دنگوں کو ابھارا ہے، دوسرے مذہب کی ناتواں مستورات کے ساتھ زنا بالجبر کو وحشیانہ ہتھیار کے طور پر استعمال کیا ہے اتنا کسی اور جذبے کے تحت نہیں ہوا۔ کتنے معاشروں اور حکومتوں نے اپنے مذہب کو دوسروں پر تھوپا ہے اور دوسروں کے مسلک کو کچلا ہے۔ جب مذہب کی جکڑ زیادہ شدت اختیار کرلیتی ہے تو وہ بنیاد پرستی بن کر رہ جاتی ہے۔ وہ انحراف کو برداشت نہیں کرسکتی۔

سعودی عرب میں کھلم کھلا کسی دوسرے مذہب کی پیروی کی اجازت نہیں۔ اور تو اور ڈاک کے ذریعے انجیل یا شاستروں کا نسخہ تک نہیں بھیج سکتے۔ ہندوؤں کے کسی دیوتا کی

مورتی تک نہیں لے جاسکتے۔ افغانستان کے طالبان کے زمانے میں مذہبی پولس سڑکوں پر بے حجاب خواتین پر ڈنڈے چلاتی تھی۔ اس حکومت کو اپنے قدیم تاریخی ورثے پر فخر نہیں تھا۔ اس نے بامیان کی چٹانوں پر گوتم بدھ کے دو بلند و بالا مجسموں کو توڑ دیا۔ کون نہیں جانتا کہ وہاں کے جوانوں کی یہ ذہنیت پاکستان کے مدرسوں میں تیار کی جاتی تھی۔

پاکستان میں دنیا کی ایک قدیم تہذیب وادیِ سندھ، موہن جوڈرو اور ہڑپا کے آثارِ قدیمہ موجود ہیں لیکن پاکستانی اسکولوں کے تاریخ کے نصاب میں قبلِ اسلام کی پوری تاریخ کو چار پانچ صفحوں میں ٹھکانے لگادیا جاتا ہے کہ مسلم حملے سے پہلے ہندوستان کے باشندے غیر مہذب تھے۔ ان کے پاس نہ علوم تھے نہ ادب۔ اہلِ عرب اسلام سے پہلے کی اپنی تاریخ کو جاہلیت کا دور کہتے تھے حالانکہ اس دور میں عربی کے کتنے بڑے بڑے شاعر ہوئے ہیں۔ اپنے سوا وہ دنیا کے سب ممالک کو عجم کہتے تھے یعنی گونگے۔ انھوں نے ایران کو فتح کیا تو اس کی ثقافت، اوستائی زبان، زرتشتی یا پارسی مذہب کو ختم کردیا۔

ہندوستان میں بھارتیہ جنتا پارٹی کی حکومت تاریخ ماضی کو اپنے نقطۂ نظر کے مطابق زعفرانی رنگ میں رنگنا چاہتی ہے۔ اس پر صحیح اعتراض ہورہا ہے۔ رسالہ 'زاویۂ نیویارک' میں محبوب صدا سیٹھی باشندۂ اسلام آباد نے پاکستان کے مدارس میں نصاب کی تبدیلی کی ایک جھلک دکھائی ہے۔ ۱۹۶۰ء کا نصاب، پھر ۱۹۶۹ء کا، ۱۹۷۰ء میں نافذ ہونے والا نصاب، ۱۹۷۶ء کا نصاب سب مخصوص نقطۂ نظر میں شدت اختیار کرتے گئے۔ ۱۹۶۰ء کے نصاب میں تاریخ کا موضوع نکال کر معاشرتی علوم کا نصاب لایا گیا۔ ۱۹۷۶ء کے ایف اے کے نصاب میں 'اسلامی نظام کے قیام کی کوششیں' کے عنوان کو شامل کیا گیا۔ بی اے کے نصاب میں ۱۹۷۷ء کی نظامِ مصطفےٰ کی تحریک نصاب کا حصہ بنی۔ ۱۹۷۸ء میں قومی نصابی تعلیمی پالیسی کے تحت فیصلہ کیا گیا کہ ''نصابی کتب کا ازسرِ نو جائزہ لیا جائے اور اس میں سے اسلامی نظریہ اور نظریۂ پاکستان کے منافی مواد نکال دیا جائے۔'' نصاب کی کچھ اور باتیں:

(۱) مسلمان حکمرانوں نے غیر مسلموں کو مکمل آزادی دے رکھی تھی۔ اس کے باوجود ہندو مسلمانوں کو اچھا نہیں جانتے تھے۔ (چوتھی جماعت، پنجاب، معاشرتی علوم)

(۲) ہندو تنگ و تاریک گھروں میں رہتے تھے۔ عورت کو گھٹیا خیال کیا جاتا تھا۔
(معاشرتی علوم، چھٹی جماعت)

(۳) آج سے قریب تیرہ سو سال پہلے ۷۱۲ء میں مسلمان برِ صغیر میں آئے۔ اس زمانے میں یہاں زیادہ تر ہندو آباد تھے۔ ہندوؤں کا مذہب ان کو اچھی باتیں نہیں سکھاتا تھا۔ ہندو عورتوں کی عزت نہیں کرتے تھے۔ (ایضاً)

(۴) مطالعۂ پاکستان کا مضمون لازمی طور پر تمام بیچلرز کی ڈگری حاصل کرنے والوں کو پڑھایا جائے اور کسی طالب علم کو اس وقت تک ڈگری نہیں دی جائے جب تک وہ مطالعۂ پاکستان میں کامیابی حاصل نہ کرلے۔ اس سلسلے میں تو یہاں تک کہا گیا ہے کہ پروفیشنل کالجوں میں بھی مطالعۂ پاکستان کو لازمی مضمون قرار دیا جائے تاکہ انجینئرز اور ڈاکٹرز اپنی پیشہ ورانہ قابلیت میں ماہر ہوں یا نہ ہوں مگر یہ کہ وہ ایک محبِ وطن پاکستانی ضرور ہوں۔ (یونیورسٹی گرانٹ کمیشن کا ۱۹۹۱ء کا اعلامیہ)

پاکستان کے نصاب تعلیم کے بارے میں مندرجہ سب کچھ معلومات محبوب صدا کے مضمون 'تاریخ کا مذہب' 'زاویہ'، دسمبر ۲۰۰۰ء نیویارک سے لی گئی ہیں۔ میں نے یہ قدرے تفصیل سے اس لیے دیا ہے کہ ہندوستان کے مسلمان طلبہ اور اساتذہ کا اہل پاکستان سے کافی رابطہ رہتا ہے اپنے عزیزوں سے ملنے ملانے کے لیے۔ ان پر پاکستان کے طرزِ تعلیم اور نصاب کا اثر ضرور پڑتا ہوگا۔ برِ عظیم ہندو پاک کا قدیم دور کتنا شاندار تھا۔ ہندوستان کی تہذیب دنیا کی قدیم ترین تہذیبوں میں ہے۔ میں نے ہندوستان کے قومی عجائب گھر دہلی میں ۳۰۰۰ قبل مسیح کے سونے کے زیورات دیکھے ہیں۔ سنسکرت، رامائن اور مہابھارت کے رزمیے، اپنشد کا فلسفہ، سنسکرت کا ڈرامائی ادب، کالی داس کے ڈرامے، ریاست کرناٹک اور تامل ناڈو میں مندروں اور محلوں کی ہزاروں سال پرانی کندہ کاری، پاکستانی علاقے میں ان سے بھی قدیم وادی سندھ کی تہذیب یہ سب چیزیں قابلِ فخر ہیں۔ یہ میرے اجداد کے جین مذہب سے متعلق نہیں لیکن میں اپنے ماضی کو حرفِ غلط نہیں سمجھتا۔ اس کی عظمت کو مجھ سے بھی زیادہ 'تاریخِ ادبیاتِ عالم' کے مصنف ڈاکٹر وہاب اشرفی اور ہندوستانی جمالیات کے ماہر ڈاکٹر شکیل الرحمن بتائیں گے۔ اگر میرے ہم وطن مسلمانوں یا پاکستانی مسلمانوں کو

یہ سب بت پرستی اور کفر دکھائی دیتا ہے تو میں ان سے اپنا نظریہ بدلنے کا اصرار نہیں کرتا، البتہ ان کی بدتوفیقی پر افسوس ضرور کرسکتا ہوں۔

مشکل یہ ہے کہ اردو کی قدیم تاریخ کو جاننے کے لیے عربی فارسی نہیں، پراکرت اور اپ بھرنش کی واقفیت چاہیے، اگر براہِ راست نہیں تو کم از کم ہندی میں جو مواد ملتا ہے اس سے تو استفادہ کرلیں۔ لیکن بیسویں صدی کے نصفِ اول کی اردو تحریک نے ہندی زبان اور قدیم تحریروں کی محض تضحیک کرنا سکھایا۔ نتیجہ یہ ہے کہ اس علم کے بغیر اہلِ اردو اپنے شجرے کے بارے میں جاہلِ مطلق رہ گئے۔ انھوں نے انگریزی کی معرفت جو مبادیات سن لی ہیں اسی پر اکتفا کرتے ہیں۔ میر کا شعر ہے:

گلی اس کی فردوس کا تھا شرف
بہشت اک گنہ گار سی اک طرف

(اعجازِ عشق)

اہلِ اردو بھی تاریخی لسانیات کی بزم میں اسی طرح ایک گوشے میں کھڑے ہیں۔ وہ زبان کے بارے میں اہلِ ہندی سے معرکہ آرائی کرتے ہیں لیکن:

لڑتے ہیں اور ہاتھ میں تلوار بھی نہیں

میں بھی ایسا ہی جاہلِ مطلق تھا۔ ہندی لسانیات کی کچھ کتابیں پڑھنے کے بعد جاہلِ مطلق نہیں، محض جاہل رہ گیا۔ زیرِ نظر کتاب کے لیے میں نے ہندی والوں کی چند عالمانہ کتابیں دیکھی ہیں جن میں سب سے اہم ڈاکٹر رام ولاس شرما کی 'بھاشا اور سماج'، 'راشٹر بھاشا کی سمسیائیں' ڈاکٹر نامور سنگھ کی 'ہندی کے وکاس میں اپ بھرنش کا یوگ' اور آخر میں لیکن سب سے اہم عالمانہ انگریزی کتاب امرت رائے کی A House Divided ہے۔ تاریخی لسانیات میں یہ جیسی عالمانہ کتاب ہے اردو میں کوئی کتاب اس کے چوتھائی کے برابر بھی نہیں ٹھہرتی۔ اردو والوں نے اس کے آخری دو چار صفحے پڑھ لیے اور بانگ لگادی کہ امرت رائے متعصب ہے اور اس کے بعد مطمئن ہوگئے۔ اس کتاب کے محاسن ایک بار پڑھنے سے گرفت میں نہیں آتے۔ اسے کم از کم تین چار مرتبہ کھنگالا جائے تبھی آشکار ہوتے ہیں۔ اہلِ اردو تو مطالعہ کے بجائے اپنے لسانی تعصب کو کافی و شافی سمجھتے ہیں۔ یہ منطق

سمجھ میں نہیں آتی کہ کوئی ہندی کی وکالت کرے تو وہ متعصب ہے اور جو تقسیم ملک کے بعد کے ہندوستان میں ہندی سے مخاصمت رکھے اور فقط اردو کی وکالت کرے تو وہ بہت بڑا محب وطن ہے۔

میں اس کتاب کی تسوید میں ہندی کی قدیم تاریخ کی وضاحت کے لیے ہندی کی اصطلاحیں اور نمونے استعمال کروں گا۔ جنھیں یہ شبد بھنڈار پڑھنا گوارا نہ ہو وہ ان اوراق کو پلٹ کر آگے بڑھ جائیں۔ میں اپنے سرسری مطالعے کے مختصر نتائج امرت رائے کے الفاظ میں پیش کرنے پر مجبور ہوں۔ اردو والوں کا یہی مزاج ہے کہ وہ اپنے ملک کی زبانوں ہندی، سنسکرت سے پرے پرے رہتے ہیں اور دور دراز کی طرف دوڑتے ہیں، لیکن اردو اور ہندی کے آغاز کی بات محض اصطلاحوں کا معاملہ نہیں، وہ تو ہندی اور اس کے اجداد، اپ بھرنش، پراکرت، سنسکرت اور ویدک بھاشا سے اچھی جانکاری کی بات ہے۔ اردو والوں کو ان زبانوں اور ان کے الفاظ سے ایک بھڑک، ایک چڑ ہے۔

اب اگلے ابواب میں بات ایک ایسے موضوع پر کرنی ہے جو ہندی کے سیکڑوں سال پرانے اسلاف سے متعلق ہے۔ آپ کو اس موضوع کو پڑھنا اور اس پر غیر متعصبانہ غور کرنا ہے تو اس کے روزمرہ سے گھبرائیے نہیں۔

چوتھا باب

زبان اور بولیوں کے تعین میں الجھاوے

چونکہ یہ کتاب اردو اور ہندی کے رشتے تک محدود ہے اس لیے صرف ان مسائل کو لیا جائے گا جو اردو اور ہندی کے سلسلے میں پیش آسکتے ہیں۔ ہندی زبان، اس کی بولیوں اور شمالی ہند کی معاصر زبانوں کے رشتے پر غور کرتے ہوئے بار بار زبان اور بولی کا مسئلہ سامنے آتا ہے۔ میں نے لسانیات کی اپنی دو سابق کتابوں 'لسانی مطالعے' اور 'عام لسانیات' میں اس موضوع کو تفصیل سے لیا ہے۔ یہاں اس پوری بحث کی بازگشت نہ کرکے صرف ضروری مشاہدات پر اکتفا کروں گا۔

ایک بحث ہے کہ زبانوں اور بولیوں کا تاریخی رشتہ کیا ہے۔ کیا امتداد زمانہ کے ساتھ ایک زبان بٹ کر بولیوں میں تقسیم ہوگئی یا مختلف بولیاں مل جل کر زبانیں بنیں یعنی بولیاں پہلے آئیں یا زبان؟

رینان[1] اور میکس ملر کا خیال ہے کہ زبان کا فطری ارتقا انتشار سے اتحاد کی طرف ہے۔ ابتدا میں انسانی بولیاں متعدد ٹکڑوں میں بٹی ہوئی تھیں۔ میل جول کے ساتھ ان کے اختلافات کم ہوتے گئے اور وہ ایک زبان کی شکل میں گھل گئیں۔ بالکل اسی طرح جیسے کہ ابتدا میں قبیلے، ذات پات گوتر اور خاندان تھے جو بعد میں قوم کی شکل میں منظم ہوگئے۔ امریکی ماہر لسانیات وھٹنی اس نظریے سے اتفاق نہیں کرتا۔[2] اس کی رائے ہے کہ زبان پہلے آئی اور وہ آہستہ آہستہ بولیوں میں تقسیم ہوگئی۔ کچھ اور عرصے کے بعد یہ بولیاں خود زبان کا درجہ حاصل کرلیتی ہیں اور ان سے پھر بولیاں پیدا ہوتی ہیں۔ یہ ایسی بدیہی بات

---

1 Whitney : Language and the Study of Language (London 1884) p. 177

2 Whitney : Language and the Study of Language (London 1884) p. 180

ہے جس کے ثبوت کی ضرورت نہیں۔ زبانوں کی تاریخ اس کی سب سے بڑی شاہد ہے۔ ہند یورپی یا ہند آریائی کو تاریخ کے آئینے میں دیکھیے، زبانیں کس طرح زبانوں کو جنم دیتی گئی ہیں۔

لسانی تاریخ میں یہ واقعہ عام ہے کہ بولیاں ایک دوسرے سے جدا ہو کر مختلف زبانیں بن جاتی ہیں۔ اطالوی اور فرنچ نیز جرمن اور ڈچ کسی زمانے میں ایک ایک زبان کی دو دو بولیاں تھیں۔ یہ بہت ممکن ہے کہ کئی سو سال میں برطانیہ اور امریکہ کی انگریزی یا ہندوستان اور پاکستان کی اردو دو مختلف زبانیں بن جائیں۔ اس کے برعکس شاذ و نادر ایسا بھی ہوتا ہے کہ زبان زوال پذیر ہو کر محض بولی رہ جاتی ہے۔ برج اور اودھی کو عہدِ وسطٰی میں زبان کا درجہ حاصل تھا، اب وہ ہندی کی بولیاں ہو کر رہ گئی ہیں۔ میتھلی اور راجستھانی کو بھی ہندی والے بولی قرار دینا چاہتے ہیں۔ چونکہ زبان اور بولیوں کا معاملہ بہت پیچیدہ ہے اس لیے اس میں ہر امکان کی گنجائش رہتی ہے۔ گریرسن نے بہاری زبان، مغربی ہندی اور مشرقی ہندی وغیرہ کے زمرے قائم کیے لیکن ان ناموں کی جدّی زبان کبھی نہ تھی۔

بعض اوقات احیائیت یا علاقائیت کا جذبہ بولی کو ایک وقعت عطا کرتا ہے۔ میتھلی، راجستھانی اور ڈوگری کو زبان کا مرتبہ دلانے کی تحریکیں ہیں جن کے زیرِ اثر ان بولیوں میں ادب کی تخلیق جاری ہے۔ بھوجپوری میں فلمیں بن رہی ہیں۔ پرشوتم داس ٹنڈن اودھی میں بات چیت کرنے میں زیادہ آسودگی محسوس کرتے تھے۔ میں نے ڈاکٹر راج بہادر گوڑ کو دیکھا ہے کہ وہ باہر کے اردو والوں کی موجودگی میں بھی حیدرآباد کے مقامی باشندوں سے حیدرآبادی اردو میں بات کرتے ہیں۔ جموں میں ایک بار یوراج کرن سنگھ نے ایک بڑی پبلک میٹنگ کو شاندار ڈوگری میں خطاب کیا۔ بلوم فیلڈ کے مطابق جرمنوں میں پچھلی ایک صدی میں بولیوں کے لیے ایک رومانی لگاؤ پیدا ہو گیا ہے چنانچہ طبقۂ بالا کے بعض جرمن گھروں میں بولی ہی میں گفتگو کرتے ہیں۔ سوئٹزرلینڈ کے جرمن اپنے گھروں میں اور پڑوسیوں سے مقامی بولی میں بات چیت کرنا پسند کرتے ہیں۔

انگریزی کے مقابلے میں فرانس، اٹلی اور جرمنی میں مقامی بولیوں کی زیادہ اہمیت ہے۔ جزائرِ برطانیہ میں اسکاٹ لینڈ، ویلس اور آئرلینڈ کی تہذیب اور زبانیں تیزی سے

بڑی زبان میں مدغم ہو رہی ہیں۔ تین اسکینڈینیوین زبانیں آپس میں بہت ملتی جلتی ہیں۔ ناروے اور سویڈن والوں کو ڈینش سمجھنے میں قدرے دقت ہوتی ہے۔ حقیقت یہ ہے کہ ناروے، سویڈن اور ڈنمارک تینوں کی زبانیں ایک زبان کی بولیاں ہیں۔ انھیں زبان کا درجہ اس لیے دے دیا گیا ہے کہ ان کے بولنے والے الگ الگ ملکوں میں رہتے ہیں۔

ہندی میں ڈاکٹر رام ولاس شرما نے ایک نہایت مفکرانہ اور عالمانہ کتاب 'بھاشا اور سماج' (۱۹۶۱ء) لکھی ہے۔ میں نے اپنی پہلی لسانیاتی کتاب 'لسانی مطالعے' میں اس سے استفادہ کیا اور اب زیرِ نظر کتاب کے لیے دوبارہ 'بھاشا اور سماج' کا تفصیلی مطالعہ کیا۔ اس میں وہ زبان اور بولی کے موضوع پر دو جگہ یعنی نویں اور سولھویں باب کی ابتدا میں لکھتے ہیں:

> ''پہلے مقام پر کہتے ہیں کہ یہ جو کہاوت ہے کہ ہر بارہ کوس پر بولی بدل جاتی ہے،[1] آج کی طرح اگلے زمانے پر بھی راست آتی تھی۔ عہدِ قدیم میں بولیوں کی تعداد آج سے کم نہیں، زیادہ ہی رہی ہوگی۔ جو زبانیں کافی بڑے عرصے سے مہذب اور مقتدر مانی جاتی ہیں ان کے وجود کے باوجود بھی وہاں سے بولیاں ختم نہیں ہوئیں۔ بولیاں لہروں کی طرح ہیں۔ ہر لہر کا دائرہ دس بارہ کوس کا ہوا۔ ان میں جب کوئی ایک بولی بھاشا بن کر ۱۲ کوس کے بجائے ۱۲۰۰ کوس کا دائرہ گھیر لیتی ہے تب بھی یہ بولیاں ختم نہیں ہوتیں بلکہ بڑے دائرے کے ساتھ پُرامن وجود باہمی پر عمل کرتی ہیں۔ بڑا دائرہ یعنی بڑی زبان تہذیبی کاموں کے لیے ہوتی ہیں اور چھوٹے دائروں کی بولیاں گھریلو استعمال کے لیے۔'' (ص ۲۰۷)

رام ولاس شرما کا یہ مشاہدہ کتنے کانٹے کا ہے، کتنی بڑی سچائی ہے۔ میں نے اسے پڑھنے کے بعد اس پر غور کیا، اپنے اوپر اطلاق کیا تو مجھ پر حقیقت کھل گئی۔ میں اترپردیش کے کھڑی بولی کے علاقے میں ضلع بجنور کا رہنے والا ہوں۔ کھڑی بولی کے دو ترقی یافتہ روپ ہندی اور اردو کہے جاتے ہیں۔ کھڑی بولی کے علاقے کے باہر بھی شہروں میں

---

1 پوری کہاوت ہے کہ ہر بارہ کوس پر پانی اور بانی بدل جاتے ہیں۔ بانی یعنی وانی سے مراد بولی ہے۔ کوس پونے دو میل کا ہوتا تھا۔ ۱۲ کوس یعنی ۲۲ میل۔

معیاری زبان کے طور پر انھیں کا دور دورہ ہے لیکن کہا جاتا ہے کہ کھڑی بولی کے علاقے یعنی انبالہ اور دہلی سے لے کر مغربی اتر پردیش تک شہروں ہی میں نہیں گاؤں میں بھی یہی بولی جاتی ہے لیکن یہ صحیح نہیں۔ بارہ کوس پر بولی بدلنے کے اصول سے یہاں بھی مفر نہیں۔ اوپری معیاری زبان یعنی کھڑی بولی کی زیریں موج کی طرح مقامی بولیاں یہاں بھی موجود ہیں۔

شرما لکھتے ہیں کہ ہماری آج کی ثقہ زبانیں جن زبانوں سے بنی ہیں وہ بھی کئی بولیوں کا جمگھٹ تھیں۔ مثلاً کھڑی بولی کا اس کی ایک ماخذی زبان دکنی سے مقابلہ کیجیے۔ یہ دکنی عجیب کھچڑی چیز ہے۔ اس میں اودھی، برج بھاشا اور کھڑی بولی، نیز راجستھانی، پنجابی وغیرہ کا میل ہے۔ اور یہ راجستھانی، پنجابی، اودھی وغیرہ کیا ہیں۔ یہ بھی متعدد بولیوں کے گچھے ہیں۔ (ص ۲۰۷)

شرما باب 'بول چال کی بھاشا' میں لکھتے ہیں کہ آج کی ارتقا یافتہ ثقہ زبانیں بھی دراصل کئی بولیوں کا مجموعہ ہیں۔ ان میں سے ایک بولی کی اہمیت دیکھ کر یہ خیال پیدا ہوا کہ زبانوں کے خاندان کسی ایک ماقبل (proto) زبان کی اولاد ہیں۔ جب وہ بڑی ماقبل زبان اپنے علاقے سے باہر نکلی تو علاقائی اثرات سے اس کی بولیاں بنتی چلی گئیں۔ جیسے اپ بھرنش اصلاً شمالی مغربی ہندوستان سے نکل کر پورے شمالی ہند میں پھیل گئی اور اس سے دوسری علاقائی اپ بھرنشیں پیدا ہوئیں۔ یہ غلط ہے کیونکہ نئی ہند آریائی زبانوں کے قواعدی روپ اپ بھرنش میں ملتے ہی نہیں۔ دراوڑ خاندان کی زبانیں کسی ایک پروٹو دراوڑی زبان سے نہیں نکلیں۔ (ص ۳۲۶)

دراصل پروٹو یعنی ماقبل زبان کی تشکیل بعد کی زبانوں کے تقابل سے کی گئی۔

ہماری موجودہ زبانیں مثلاً پنجابی، راجستھانی، مراٹھی، گجراتی، بنگالی، ہندی، اردو یا کھڑی بولی وغیرہ جن کو واحد زبان سمجھا جاتا ہے وہ بھی کئی زبانوں اور بولیوں کے خوشے ہیں۔ میں نے اپنی بول چال کی گھریلو بولی کا تجزیہ کیا تو میں حیران رہ گیا۔ گھر میں غیر شعوری اضطراری یعنی reflex action کے طور پر میں اپنی مقامی بولی کے مطابق سے، نے، کے، آگے وغیرہ میں زیر کی جگہ زبر یعنی یائے مجہول کے بجائے یائے لین بولتا ہوں جو

برج بھاشا سے ماخوذ ہے۔ طویل مصوتوں کے پہلے بھی کمزور تشدید کی آواز ادا کرتا ہوں مثلاً لوٹا، روٹی، بولا وغیرہ۔ یہ ضلع بجنور کی خصوصیت ہے۔ پڑوس کے ضلع مرادآباد میں اس کا تصور بھی نہیں کر سکتے۔ رام ولاس شرما کے مطابق یہ ہریانی کی خصوصیت ہے (امرت رائے کی کتاب، ص ۵۷)۔ میری بولی میں بعض اوقات 'ڑ' کی جگہ 'ڈ' بولا جاتا ہے مثلاً ساڈھو (ساڑھو یعنی ہم زلف)۔ بھوڑ ریتیلی زمین کو کہتے ہیں۔ ہمارے یہاں ایک طنزیہ کہاوت ہے:

دو کوڈی (یا کوڑی) کا بھات لائی
بھوڈوں سے ڈکراتی آئی

ہندوؤں میں بھانجے یا بھانجی کی شادی میں ماموں کے گھر سے کچھ رقم اور ساز و سامان دیا جاتا ہے، اسے بھات کہتے ہیں۔ پہلے زمانے میں قصبے دیہاتوں میں ماموں کے گھر والے بیل گاڑی میں آتے تھے تو خواتین کچھ گیت گاتے ہوئے آتی تھیں۔ بھوڈوں سے مراد قصبے دیہات کا مضافات ہے۔ یہ 'ڈ' پنجابی کی نقل ہے۔ بے چارہ، معشوق، باریک وغیرہ کو بچارہ، مشوق، بریک کہنا بھی پنجابی ہے یعنی میری کھڑی بولی کی ایک مقامی بولی میں برج بھاشا، ہریانی اور پنجابی سب رلی ملی ہیں۔ میں ایک زبان میں کئی زبانوں کی آمیزش کا چلتا پھرتا ثبوت ہوں۔

میں نے اس باب میں زبان اور بولی کی دھوپ چھاؤں، لین دین اور واحد زبان اور بولی کو کئی زبانوں یا بولیوں کا جو آمیزہ بتایا ہے، میں ہندی کے سلسلے میں اسے پھر یاد دلاؤں گا۔

○

پانچواں باب

زبانوں کے ماضی بعید کی تحقیق میں کئی پیچیدگیاں

ڈاکٹر سنیتی کمار چٹرجی نے اپنی نہایت عالمانہ کتاب The Origin and Development of Bengali Language (۱۹۲۶ء) اور Indo-Aryan and Hindi (۱۹۴۲ء) میں ہند آریائی زبانوں کے ارتقا کو بڑے سیدھے سادے طریقے سے سلجھا کر بیان کیا ہے اور اس کی منزلوں کو ویدک سنسکرت، لوکک سنسکرت، پالی، پراکرت، اپ بھرنش اور نئی ہند آریائی کے نام دیے ہیں۔ ان منزلوں کے زمانے بھی طے کر دیے ہیں۔ اہل اردو بھی انھیں کو بیان کر دیتے ہیں۔ بعد میں مزید مواد ملنے پر دوسروں نے تحقیق کی تو معلوم ہوا کہ بات اتنی سہل نہیں۔ عہد عتیق کے لسانی ارتقا میں بڑی پیچیدگیاں ہیں۔ معصوم اہل اردو ان سے باخبر نہیں۔ وہ چٹرجی کے بیان کی ہوئی منزلوں کو حرف آخر سمجھ کر بیقین کامل سے منحرفین سے الجھ جاتے ہیں۔ مجھے ان کی بیچارگی کا اندازہ زیر نظر کتاب کی تیاری کے دوران ہوا۔

پچھلے باب میں میں نے زبان اور بولیوں کے سلسلے میں ان کی جھلک دکھائی ہے۔ اب بڑی عاجزی کے ساتھ چند ہندی کتابوں: ڈاکٹر رام ولاس شرما کی 'بھاشا اور سماج' نیز 'راشٹر بھاشا کی سمسیا' ڈاکٹر نامور سنگھ کی 'ہندی کے وکاس میں اپ بھرنش کا یوگ' امرت رائے کی انگریزی کتاب A House Divided وغیرہ کی مدد سے اپنے اردو رفیقوں کو ان پیچیدگیوں سے آگاہ کرتا ہوں۔

ڈاکٹر دھریندر ورما نے نئی ہند آریائی زبانوں اور ویدک بھاشا کے رشتے کو واضح کرتے ہوئے لکھا ہے کہ اگر تدبھو روپوں (نئی زبانوں میں سنسکرت الفاظ کی تبدیل شدہ شکلیں) کے اعتبار سے دیکھا جائے تو تمام ہند آریائی زبانوں کی بنیاد رگ وید کی بھاشا پر

ہے۔ ۲۴۰۰ ق م سے ۶۰۰ ق م تک مدھیہ دیش کئی جن پدوں (ریاستوں یا صوبوں) میں بنا ہوا تھا۔ اب وہ جن پد نہیں رہے لیکن ان کے آثار موجودہ علاقائی بولیوں اور تہذیبوں سے ملتے ہیں۔ شرما لکھتے ہیں کہ اگر سنسکرت علاقے میں کئی جن پد تھے تو پورے بھارت میں ان کی تعداد اور بھی زیادہ رہی ہوگی اور ان کے کچھ نہ کچھ آثار موجودہ زبانوں میں ہوں گے۔ (بھاشا اور سماج، ص ۱۴۳)

لیکن ڈاکٹر چٹرجی نے ویدک سنسکرت کے لیے لکھا ہے کہ ۶۰۰ ق م تک افغانستان سے بنگال تک ویدک بھاشا اور آریائی بولیوں کے میل سے ایک ادبی اور فن کارانہ بھاشا کی تشکیل ہوئی۔ ویسے تو سنسکرت ملک کے کسی حصے میں گھر کی بھاشا نہیں تھی لیکن قبل مسیح کی کچھ صدیوں میں پنجاب اور مدھیہ دیش (موجودہ مغربی یوپی) کی بھاشاؤں پر اس کا کافی اثر تھا۔ (ہند آریائی اور ہندی، ص ۸۷-۱۸۳ بحوالہ شرما، ص ۴۲-۱۴۱)

شرما نے توجہ دلائی کہ چٹرجی نے سنسکرت دور میں غیر آریائی مقامی بولیوں کی بات مانی ہے یعنی بول چال کی بھاشائیں یہی غیر آریائی بولیاں تھیں۔ سنسکرت کو سنسکرت (بمعنی مہذب) بعد میں آنے والی پراکرتوں کے مقابل نہیں کہا گیا بلکہ خود سنسکرت کی معاصر بولیاں ان غیر آریائی بولیوں کے مقابل رہی ہیں۔

ادھر سنسکرت کے پنڈت کشوری داس واجپئی نے اپنی کتاب 'ہندی شبد انوشاسن' (بنارس) میں بڑی جرأت سے کہا کہ ہندی کی پیدائش ویدوں، اپنشدوں، والمیک اور کالی داس والی سنسکرت سے نہیں ہوئی۔ سنسکرت کے فعل کے صیغے میں جنس نہیں ہوتی۔ ہندی میں لڑکا چلتا ہے، لڑکی چلتی ہے، سنسکرت میں ایسا نہیں۔ ہندی اور سنسکرت دونوں کا وکاس (ارتقا) مختلف طرح ہوا۔ ہندی اور سنسکرت میں اختلاف کے باوجود بڑی مماثلت بھی ہے۔ یہ دونوں شاخیں ایک ہی اصل زبان کی فروع ہیں لیکن تنا نہیں دکھائی دیتا۔ اس کا اتنا پھیلاؤ ہے کہ کوئی سمجھ ہی نہیں سکتا۔ ہندی کی بہت سی خصوصیات نہ ویدک سنسکرت میں ہیں نہ اپ بھرنش میں۔ ان کا تعلق کھڑی بولی کے علاقے کی کسی قدیم بولی سے ہی ہوسکتا ہے۔ (شرما، ص ۴۳-۱۴۲)

واجپئی بول چال کی بھاشا کو پراکرت کہتے ہیں۔ ویدک رشیوں نے جس بھاشا کو

اختیار کیا وہ پہلی پراکرت تھی۔ دوسری پراکرت ہماری نام نہاد پراکرتیں تھیں۔ کہنے کو یہ پراکرت (فطری) ہیں لیکن دراصل غیر فطری ہیں۔ ان سے ہندی کی پیدائش کیسے ہو سکتی ہے۔ ہندی کا تعلق تیسری پراکرت سے ہونا چاہیے۔ کچھ قدیم جن پدوں میں پراکرت کا جو ادب تھا اس کا نام یا روپ ہمارے سامنے نہیں ہے۔ کئی کڑیاں ٹوٹی ہوئی ہیں۔ ہندی میں 'نے' کا استعمال کہاں سے آیا۔ آیا ہوگا پراکرت کی دھارا ہی سے، لیکن وہ یکا یک کیسے کود پڑا۔ اس کے معنی ہیں کہ سنسکرت کے متوازی بول چال کی دوسری بھاشائیں تھیں۔ ان کی رائے میں ہندی کی یہ خصوصیات گرو جن پد کی کسی بول چال کی پراکرت میں ہوں گی۔ (شرما، ص ۳۶۔۱۴۱)

رام ولاس شرما نے ۱۹۵۳ء کے ایک مضمون میں سنسکرت پراکرت اپ بھرنش کی سیڑھی کی مخالفت کی۔ اس پر نامور سنگھ نے اپنی کتاب 'ہندی کے وکاس میں اپ بھرنش کا یوگ' میں لکھا کہ کچھ عالموں کو سنسکرت پراکرت اپ بھرنش کی منزلیں گنانا بے موقع لگتا ہے۔ دوسری طرف شرما کشوری داس واجپئی کے بیان کے بعد اور قائل ہوگئے تھے۔

اتفاق سے اس موضوع کو لے کر ڈاکٹر رام ولاس شرما اور ڈاکٹر نامور سنگھ میں ایک بحث چھڑ گئی جو 'بھاشا اور سماج' (ص ۸۹۔۱۸۸) پر اور ڈاکٹر نامور سنگھ کی کتاب کے ۱۹۵۴ء کے ایڈیشن میں ص ص ۱۴ سے اور ۱۹۷۹ء کے ایڈیشن کے ص ۳۶۔۳۵ پر موجود ہے۔ یہ اہل اردو کی دلچسپی کا موضوع نہیں اس لیے مجھے اس کی تفصیل میں نہیں جانا۔ صرف یہ کہنا ہے کہ ڈاکٹر رام ولاس شرما کی رائے میں قدیم اور وسطی دور میں سارے اتر بھارت میں ایک بھاشا بولی جاتی تھی۔ پہلے سنسکرت، دوسرے دور میں پراکرت جس کی شورسینی اور مہاراشٹری جیسی شاخوں میں بہت کم فرق تھا، پھر اپ بھرنش جس کے بعد اختلافات کی لے تیز ہوئی اور بہت سی نئی زبانیں پیدا ہوگئیں۔ (شرما، ص ۸۹۔۱۸۸) لیکن شرما کی رائے میں پہلے زمانے میں بھی علاقائی طور سے قواعد کے اختلافات موجود تھے۔

شرما لکھتے ہیں کہ سنسکرت پریوار کی بھاشاؤں میں متعدد ایسی مماثلتیں ہیں جو خود سنسکرت میں نہیں۔ یہ مماثلتیں یا تو سنسکرت کی معاصر دوسرے جن پدوں کی بولیوں سے یا کسی دوسرے بھاشا پریواروں سے لی گئی ہیں۔ ضرورت ہے کہ مابعد سنسکرت کی ان بولیوں

اور ان کی مماثلتوں کا مطالعہ کیا جائے، ان کی قواعدی اور لفظیاتی خصوصیتوں کا تجزیہ کیا جائے۔ سنسکرت میں ایسی سیکڑوں بولیوں اور بھاشاؤں کے گھرانوں کا میل ہوا ہے (ایضاً، ۹۱۔۱۹۵)۔ دقت یہ ہے کہ یہ بولیاں تحریری شکل میں نہیں ملتیں۔

معلوم یہ ہوتا ہے کہ ہندی سے قبل کے دور پر تحقیق کرنے والے ہندی سنسکرت علما ناکافی مواد کی وجہ سے قابلِ وثوق نتیجوں تک نہیں پہنچے، خصوصاً پراکرتوں کے بارے میں بڑے اختلاف ہیں۔ کشوری داس واجپئی اور رام ولاس شرما انھیں پرانے قواعد نویسوں کی تخیل کی ہوئی شکلیں مانتے ہیں۔ انھوں نے انھیں نئی ہند آریائی زبانوں کی ماں ماننے سے انکار کردیا۔ پراکرتوں کا روپ، علاقہ، آغاز کا زمانہ کچھ بھی مصدقہ نہیں۔ ان کے بعض الفاظ گھڑے ہوئے معلوم ہوتے ہیں۔ سنسکرت اور نئی ہند آریائی زبانوں میں کوئی لفظ 'معکوسی ݨ' (ण) سے شروع نہیں ہوتا جبکہ پراکرت اور اپ بھرنش میں اس کی بھرمار ہے۔ اگر راجا سے راݨا بن گیا تو وہ پھر سے راجا کیسے بن گیا۔ (شرما، ص ۵۴۔۱۵۳)

راہل سانکرتاین کہتے ہیں کہ نوعیاتی اعتبار سے سنسکرت پالی پراکرت تصریفی زبانیں ہیں ان سے نکلنے والی اپ بھرنش کیوں تحلیلی analytical ہے؟ (امرت رائے، ص ۴۶)

شرما کہتے ہیں کہ جنھوں نے اپ بھرنش زبان و ادب کا مطالعہ کیا ہے وہ نئی ہندی یعنی کھڑی بولی کی قواعدی خصوصیات کو اپ بھرنش میں سے پیدا نہیں کرسکتے۔ اپ بھرنش خاص طور سے شمال مغرب کی بولی تھی۔ شبد بھنڈار کا بیشتر حصہ پراکرت سے آیا ہے صوتیات بھی، لیکن اگر قواعد کا گٹھن ایسی بھاشاؤں سے لیا گیا ہے تو اپ بھرنش کو ترقی یافتہ زبان کیوں کر کہیں؟ یہ نئی ہند آریائی زبانوں کی ماں کیسے ہو سکتی تھی؟ (ص ۲۰۱)

یہ اصول طے کیا گیا ہے کہ نئی ہند آریائی بھاشاؤں کا جنم سنسکرت کے ماحول میں ہوا۔ اس لیے یہ تعجب کی بات ہے کہ ان زبانوں نے ذخیرۂ الفاظ سنسکرت کے تت سم روپوں سے لیا لیکن صرفی علامتوں وغیرہ کو اپ بھرنش سے لیا۔ (ایضاً، ص ۱۸۸)

اردو یا ہندی کی ایم اے کی جماعتوں میں تاریخی لسانیات کا نصاب عام طور پر ڈاکٹر سنیتی کمار چٹرجی کی 'ہند آریائی اور ہندی' پر منحصر ہوتا ہے لیکن ہم تو دیکھتے ہیں جیسے کسی نے کوئی انحراف کا انجکشن لگا دیا ہے۔ ہر چیز، ہر منزل، ہر بیان سے انکار۔ ہر زبان کے

ماضی بعید پر اتنا عدم اختلاف۔ کوئی کیا مانے، کیا نہ مانے۔ میں چند اور اختلافات کا سرسری ذکر کروں گا۔

۱ زبانوں کے مختلف نام

ڈاکٹر چٹرجی نے ہند آریائی زبانوں کے ارتقا کی سیڑھی ویدک بھاشا (جس کا صحیح نام چھندس ہے)، لوکک سنسکرت (راماین، مہابھارت، اپنشد وغیرہ کی سنسکرت) پالی، پراکرت، اپ بھرنش اور نئی ہند آریائی زبانوں کو بتایا ہے لیکن کہیں کہیں علما مختلف نام استعمال کرتے ہیں جس سے طالب علم اور عام قاری کو الجھن ہوتی ہے۔ بارھویں صدی کے مشہور قواعد نویس ہیم چند نے پراکرتوں کے ناموں میں ایک کا نام 'اپ بھرنش' لکھا ہے جو ان سے بعد کی منزل ہے۔ ڈاکٹر سنیتی کمار چٹرجی ہند آریائی کے ادوار کا نام لیتے ہوئے انھیں پہلی پراکرت، دوسری پراکرت، تیسری پراکرت کہہ دیتے ہیں۔ کشوری داس واجپئی نے بول چال کی بھاشاؤں کو پراکرت کہہ کر ویدک اور سنسکرت زبان کو پہلی پراکرت، ان کے بعد اصلی پراکرتوں کو دوسری پراکرت اور اس کے بعد کی اپ بھرنشوں کو تیسری پراکرت کہا ہے۔ زبانیں کئی صدیوں تک چلتی ہیں، ان کے نام بہت بعد میں طے ہوتے ہیں۔ عوام علما کی یونیورسٹی کے پڑھے ہوئے نہیں ہوتے کہ زبانوں کے متفقہ نام لیں۔

اُدے نراین تواری نے اپنی مشہور کتاب 'ہندی بھاشا، اُدگم اور وکاس' میں لکھا ہے کہ ابتدائی صدیوں سے بول چال کی زبان کو دیسی بھاشا کہتے تھے۔ پانئی کے زمانے میں سنسکرت بول چال میں بھی مستعمل تھی اس لیے پانئی نے اسے صرف بھاشا کہا ہے۔ پتنجلی کے عہد میں سنسکرت مہذب زبان ہوگئی تھی اور پراکرت بول چال کی زبان تھی اس لیے پراکرت کو بھاشا کہتے تھے۔ پراکرت کے بعد اپ بھرنش عام آدمی کی بول چال ہوگئی تھی تو اسے دیسی بھاشا کہنے لگے۔ کسی نے اسے صرف 'دیسی' کہا، کسی نے دیسی بھاشا، کسی نے محض بھاشا۔ نئی ہند آریائی زبانوں کے آنے پر انھیں دیسی بھاشا کہا جانے لگا۔

(امرت رائے، ص ۳۵)

یہی وجہ ہے کہ برج بھاشا کو کبھی محض بھاشا بھی کہا گیا۔

۲ بعض زبانوں کے مقام میں فرق

سب سے زیادہ اختلاف 'پالی' پر ہے۔ مستشرقین اور لنکا والے اسے مگدھ کی زبان جانتے ہیں۔ لیکن سنیتی کمار چٹرجی اور رام بابو سکسینہ اسے مدھیہ دیش یعنی دہلی اور مغربی یوپی کی زبان قرار دیتے ہیں۔ ساخت کے اعتبار سے یہ مغربی صوبے کی بولی معلوم ہوتی ہے، مشرقی کی نہیں۔ پراکرتوں میں مہاراشٹری کے بارے میں اختلاف ہے۔ اس کے نام سے لگتا ہے کہ یہ مہاراشٹر یعنی جنوب کی پراکرت رہی ہوگی چنانچہ ژول بلاک نے مراٹھی کو اسی سے ماخوذ کیا ہے لیکن ڈاکٹر منوہن گھوش اور شکمار سین مہاراشٹر کے معنی بڑا ملک لے کر اسے پورے ملک کی زبان مانتے ہیں۔ گھوش کی رائے میں یہ شورسینی کے بعد کی شاخ ہے جو شمال سے دکن گئی۔ یہ شاعری اور موسیقی کی زبان ہے۔ سنسکرت ڈراموں کے گیت اسی میں ملتے ہیں۔ قواعد نویس سب سے پہلے مہاراشٹری کے اصول درج کرتے ہیں، پھر دوسری پراکرتوں کا اسی سے مقابلہ کرکے فرق بیان کرتے ہیں۔

اپ بھرنش اولاً شمال مغرب کی زبان تھی لیکن بعد میں وہ پورے شمالی اور وسطی ہند میں پھیل گئی۔ شورسینی اپ بھرنش ان میں سب سے ممتاز تھی۔ یہ بنیادی طور سے اہیروں اور گرجروں کی بھاشا تھی۔ وہاں سے شورسین کے علاقے میں گئی اور شاید پھر مغربی راجستھان ہوکر گجرات پہنچی۔ اس لیے متھرا کی شورسینی اپ بھرنش اور گجرات کی ناگر اپ بھرنش کو ایک سمجھا جاتا ہے۔

پنجابی اور لہندا کے بارے میں بھی اختلاف ہے۔ ہارنلے اور گریرسن نے آریوں کے ہندوستان میں بسنے کی دو منزلیں اور دو گروہ قرار دیے۔ ان کے حساب سے پنجابی اندرونی گروہ کی اور لہندا بیرونی گروہ کی زبان ہے۔ گریرسن کے مطابق ایک زمانے میں پورے پنجاب (ہریانہ سمیت) میں لہندا رائج تھی۔ بعد میں مغربی ہندی کے کسی روپ نے اسے مغرب کی طرف دھکیل دیا اور اسے چناب کے اوپری نصف تک پہنچا کر دم لیا۔ اس طرح پنجابی اندرونی گروہ کی اور لہندا بیرونی گروہ کی زبان ہوگئی۔ (امرت رائے، ص ۳۴ تا ۳۶)

گریرسن کے ایک خط سے معلوم ہوتا ہے کہ یہ واقعہ ہزاروں سال پہلے ہوا ہوگا۔ (ایضاً، ص ۸۵)۔ یاد رہے کہ چٹرجی اندرونی بیرونی نظریے کے خلاف تھے۔

پیشاچی پراکرت ایک اور پُراسرار چیز ہے۔ اس کا دری سے کیا رشتہ ہے۔ یہ تو معلوم ہے کہ گریرسن لہندا کو پیشاچی سے ماخوذ بتاتا ہے لیکن ۳۱ جنوری ۱۹۱۹ء کے ایک خط میں اس نے لکھا کہ پیشاچی پراکرت پالی سے بہت زیادہ مماثل تھی، غالباً مہاتما بدھ کی ماگدھی پالی سے۔ وہ وہاں ٹکشلا یونیورسٹی (شمال مغربی سرحدی صوبہ) میں مسخ ہو کر پہنچی۔ (امرت رائے، ص ۸۵)

ہمارے دور میں اردو کے ڈاکٹر سہیل بخاری نے نہ معلوم کہاں سے مدھیہ پردیش کے ضلع جگدل پور (اب ریاست چھتیس گڑھ) کے مقام 'کھڑ' کی 'کھڑیا بولی' سے اردو کو ماخوذ بتایا۔

۳ زبانوں کے شجرۂ ماضی سے بعض علما کا اختلاف

جیسا کہ ہم دیکھ چکے ہیں ہند آریائی کے ماضی کے شجرے اور اس کی بعض منزلوں کے بارے میں اختلاف ملتا ہے۔ کشوری داس واجپئی، ڈاکٹر چٹرجی کی سنسکرت پراکرت اپ بھرنش کی سیڑھی کو تسلیم نہیں کرتے۔ وہ ہندی کو سنسکرت کی اولاد نہیں مانتے۔ وہ پراکرتوں کو قواعد نویسوں کے تخیل کا کارنامہ سمجھتے ہیں۔ ان کے نزدیک ویدک دور سے بول چال کی بولیوں سے جو متوازی چشمے اور ندیاں بہہ رہی تھیں ان میں سے متعدد الفاظ اور قاعدے پراکرت اور نئی ہند آریائی بولیوں میں شامل ہو گئے۔ ڈاکٹر رام ولاس شرما واجپئی کے موقف کو سراہتے ہیں۔ ان کے نزدیک کوروجن پد کی بولیوں سے ہندی کو وہ خصوصیات ملی ہوں گی جو کتابی سنسکرت پراکرت اپ بھرنش میں نہیں ملتیں۔

پشیل نے لکھا ہے کہ بعض قواعد نویس لفظ 'پراکرت' کا تجزیہ 'پراک + کرت = پہلے سے بنی ہوئی' کرتے ہیں۔ اس مفہوم میں یہ سنسکرت سے بھی پہلے رہی ہوں گی۔ ڈاکٹر سنیتی کمار چٹرجی نے ہندی اور کھڑی بولی کو شورسینی اپ بھرنش سے ماخوذ بتایا جس کے نتیجے میں یہ بات مسلم الثبوت تسلیم کر لی گئی لیکن بعد کے محققوں نے بتایا کہ شورسینی اپ بھرنش کے الفاظ زیادہ تر اُ (ضمہ) پر ختم ہوتے ہیں اور کھڑی بولی کے آ پر، اس لیے معیاری ہندی کو راہل سانکرتاین نے کوروی اپ بھرنش سے اور ڈاکٹر وارشنے اور ڈاکٹر ماتا بدل جیسوال نے کلتی اپ بھرنش سے ماخوذ کیا لیکن یہ اپ بھرنشیں ہیں کہاں؟ میں اس مسئلے

کو ہندی کے باب میں لوں گا۔

کیا میتھلی، بھوجپوری اور راجستھانی ہندی کی بولیاں ہیں یا اس سے الگ زبانیں ہیں۔ گریرسن نے انھیں ہندی سے الگ رکھا ہے لیکن ڈاکٹر جے کانت مسرا نے میتھلی اور اُدے نرائن تواری نے بھوجپوری پر تحقیق کر کے انھیں الگ زبانیں قرار دیا ہے۔ اسی طرح جے نرائن ویاس نے راجستھانی کو ہندی سے الگ کرنے کی مہم چلائی ہے۔ جے کانت مسرا نے یہ کمال کیا کہ بھوجپوری کو میتھلی کی بولی قرار دیا۔ (شرما، ص ۳۹۵) ساہتیہ اکادمی نے میتھلی اور راجستھانی کو علیحدہ علیحدہ زبان کا مرتبہ دیا ہے لیکن بھوجپوری کو نہیں۔ گریرسن قنوجی کو برج سے الگ ماننے میں ہچکچاتا ہے۔

زبانوں کے شجرے میں بہت سے اختلافات کی جڑ یہ ہے کہ ان کی ماخذ زبان میں ان کی بہت سی خصوصیات نہیں ملتیں جن کی بنا پر یہ قیاس کیا جاتا ہے کہ بعد کی زبان نے ان خصوصیات کو ماخذ زبان کے متوازی بول چال کی بولیوں سے لیا ہوگا۔ رام ولاس شرما اور کشوری داس واجپئی نے ایسا ہی حل نکالا۔ اردو کے ڈاکٹر شوکت سبزواری نے شورسینی اپ بھرنش سے پیچھے جا کر سنسکرت تک کے نمونوں کو مصنوعی قرار دیا اور کہا کہ بول چال کی بولی ان تحریری زبانوں سے مختلف تھی اس لیے کھڑی بولی کو پالی سے جوڑا لیکن وہ اس کو تاریخی دلائل کی مضبوطی سے پیش نہ کر سکے۔ (میری اور سیدہ جعفر کی تاریخ ادب اردو، جلد اول، ص ۸۹-۸۸)

میرے لسانیات کے استاد ڈاکٹر اشوک کیلکر نے اردو ہندی پر اپنی انگریزی کتاب میں لکھا ہے ''معاصر کھڑی بولی، ہندی اردو کے علاوہ علاقائی ہندوستانی (ورنا کیولر ہندوستانی کو نہیں) اور علاقائی دکنی (پرانی ادبی دکنی سے مختلف) کا احاطہ کرتی ہے''۔[1] ان کی مراد یہ ہے کہ بول چال کی معاصر کھڑی بولی میں بول چال کی ہندوستانی اور دکنی شامل ہے لیکن ان کی ادبی شکلیں نہیں۔

---

1 Ashok R. Kelkar : Studies in Hindi Urdu (Deccan College, Poona 1968) p.19

۴ اردو ہندی کے ماضی کی بعض منزلوں میں واحد زبان کے بجائے کئی بولیوں یا زبانوں کے جمگھٹ کا ہونا

اس کی متعدد مثالیں اگلے باب ہندی کے آغاز کے سلسلے میں پیش کی جائیں گی۔ اگر اہلِ اردو کا یہ نظریہ تسلیم کیا جائے کہ اردو بیرونی حملہ آور مسلمانوں کی زبان اور ہندوؤں کی زبان کے ملاپ کا نتیجہ ہے تو یہ عمل بھی صرف ایک بیرونی زبان فارسی اور ایک ہندوستانی زبان ہندی کے درمیان پیش نہ آیا ہوگا بلکہ کئی بیرونی اور کئی اندرونی زبانوں کے میل جول سے ایک دو صدیوں کے اندر ہندوستان کے بہت بڑے علاقے میں ہوا ہوگا۔ اس موضوع کو اردو کے سلسلے میں لیا جائے گا۔

اردو ہندی کھڑی بولی کا ماضی سنسکرت اور ویدک بھاشا تک پہنچتا ہے۔ دیکھیے ہندی کے علما ڈاکٹر چٹرجی، رام بابو سکسینہ، دھریندر ورما، کشوری داس واجپئی، رام ولاس شرما، نامور سنگھ، ادے نراین تواری، وشوناتھ پرساد، ہردیو باہری، امرت رائے اور ماتابدل جیسوال وغیرہ کتنی معلومات اور قدرت کے ساتھ اپ بھرنش، پراکرت، پالی، سنسکرت، ویدک بھاشا وغیرہ میں مختلف زبانوں اور بولیوں کے صیغوں اور خصوصیات پر بحث کرتے ہیں۔ دوسری طرف ہم اہلِ اردو تو اپنے دور کی معاصر زبانوں اور بولیوں کی خصوصیات کا بھی درک نہیں رکھتے۔ کچھ مستشرقین اور ہندی کے علما سے جو کچھ سنا ہے اسی کے بل بوتے پر کج بحثی کرنے اور الجھنے کو تیار رہتے ہیں۔

۵ تحریری زبانوں اور بولیوں کے متوازی بول چال کی بھاشا کے نمونے نہ ہونا

ڈاکٹر رام ولاس شرما نے بڑے زوردار طریقے سے اس مسئلے کی طرف توجہ دلائی کہ سنسکرت خاندان کی زبانوں کی پیدائش میں کچھ ایسے عناصر بھی شامل ہیں جو سنسکرت کے متوازی گھریلو بولیوں میں تھے۔ سنسکرت کے ملحقین سے تت سم اور تدبھوتم کے الفاظ کا ذکر آتا ہے، جنھیں ہم تدبھو (ثقہ سنسکرت سے مختلف) کہتے ہیں وہ دراصل ان بولیوں کے ہیں جو تحریری نہیں۔ مراٹھی، بنگالی، ہندی، پنجابی، کشمیری وغیرہ میں مشترک الفاظ کی بڑی کثرت

ہے۔ اس کی وجہ یہ نہیں کہ مٹھی بھر سنسکرت پنڈتوں نے انھیں سب زبانوں میں بکھیر دیا۔ اس کی وجہ یہ ہونی چاہیے کہ سنسکرت کے مہذب زبان بننے سے بھی پہلے یہ الفاظ ان علاقوں میں رائج تھے۔

سنسکرت سے پہلی منزل ویدوں کی بھاشا، اصطلاحی نام چھندس کے لیے کہا گیا ہے کہ یہ بول چال کی بھاشا تھی۔ اسی لیے چندر دھر شرما گلیری سنسکرت پراکرت اپ بھرنش کی منزلوں کے بجائے ویدک بھاشا چھندس پراکرت اپ بھرنش کی منزلیں مانتے تھے۔

سنسکرت خاندان کی زبانوں میں شبد بھنڈار اور قواعد کی متعدد ایسی خصوصیتیں ہیں جو خود سنسکرت میں نہیں۔ یہ خصوصیات یا تو سنسکرت کی متوازی بولیوں سے لی گئیں یا کسی دوسرے خاندان کی زبانوں سے آئی ہیں۔ اس کی ضرورت ہے کہ ان کے ماخذ کا مطالعہ کیا جائے۔ یہ بولیاں ایک دو نہیں سیکڑوں ہیں۔ چونکہ یہ تحریری نہیں اس لیے ان کو کیونکر کھوجا جائے۔

یہ کتاب اردو ہندی کے معاملات کے لیے لکھی جا رہی ہے۔ میں نے اس باب میں قدیم زمانے کی بولیوں کے مسائل اتنی تفصیل سے گنائے ہیں کہ اردو ہندی کے آپسی اعتراضات میں یہ تحریریں پس منظر کے طور پر کارآمد رہیں گی۔ اردو والے بالعموم ان پیچاکوں سے واقف نہیں ہوتے۔

○

چھٹا باب

ہندی زبان کا آغاز اور ارتقا (۱)

میں بتا آیا ہوں کہ ڈاکٹر سنیتی کمار چٹرجی کی تاریخ ساز انگریزی کتاب 'The Origin and Development of Bengali Language' ۱۹۲۶ء میں شائع ہوئی۔ ان کی تقلید میں ہر شخص ہند آریائی زبانوں کی تاریخ دیتے ہوئے سیدھی سادی منزلیں ویدک بھاشا، سنسکرت، پالی، پراکرت، اپ بھرنش کا نام لیتا اور آخر الذکر سے نئی آریائی زبانیں اخذ کرلیتا ہے۔ لیکن نیا مواد اور نئی تحقیق سامنے آنے سے معلوم ہوا کہ بات اتنی سادہ اور سلجھی ہوئی نہیں۔ آپ نے پچھلے باب میں اس بارے میں اختلافات ملاحظہ کیے۔ ۱۹۱۶ء میں پنڈت ہرپرساد شاستری سدھوں کی شاعری کو منظر عام پر لائے۔ ۱۹۳۰ء میں چنامبر دت برتھوال نے ناتھ پنتھیوں کی شاعری کے مجموعے دریافت کیے۔ ہندی کے علمائے لسانیات نے دعویٰ کیا کہ ہند آریائی کی ارتقائی منزلوں میں کئی کئی زبانوں کا آمیختہ دکھائی دیتا ہے جیسے دو شخصوں کے پنجے ایک دوسرے کے ساتھ الجھے ہوئے ہوں۔

کئی علما مثلاً رام ولاس شرما اور امرت رائے نے ان کی نشاندہی کی ہے۔ امرت رائے نے بالخصوص ہند آریائی کی منزلوں میں زبانوں کے گتھوں یا گچھوں کا ایسا واضح اور عالمانہ بیان کیا ہے جس سے وہ نامحسوس طریقے پر قاری کی انگلی پکڑ کر اپنے ساتھ لیے جاتے ہیں اور اسے دلائل اور معلومات سے قائل کرکے اپنا موقف تسلیم کرالیتے ہیں۔ میں امرت رائے اور دوسرے اہل علم کی کتابوں سے ایسے بیانات دیتا ہوں جن میں ایک ساتھ کئی زبانیں اور بولیاں شیر وشکر ہوکر ساتھ ساتھ بڑھ رہی ہیں۔

۱ اپ بھرنش دور میں شورسین (متھرا وغیرہ) راجستھان، گجرات اور مہاراشٹر کی بولیوں کی قواعد میں کوئی فرق نہ تھا۔ تلفظ اور قواعد کے چند نہایت غیر اہم اختلافات کو

چھوڑ کر زبانوں کا ڈھانچہ یکساں تھا۔ (امرت رائے، ص ۵۲)

وہ سنیتی کمار چٹرجی کے یہ اقوال نقل کرتے ہیں: ''۱۰۰۰ء سے ۱۲۰۰۔ ۱۳۰۰ء تک سندھ سے مشرقی بنگال تک اور کشمیر، نیپال اور متھرا سے مہاراشٹر اور اڑیسہ تک مشترک ادبی زبان کے طور پر شورسینی اپ بھرنش اس دور کی بین علاقائی زبان تھی۔ جدید برج، کھڑی بولی اور ہندی کی تمام بولیاں اسی شورسینی اپ بھرنش سے نکلی ہیں۔'' (ایضاً، ص ۵۲)

۲ جب پنڈت ہرپرساد شاستری نے ۱۹۱۶ء میں سدھوں کی شاعری کے متعدد مجموعے 'بودھ گان و دوہا' کے نام سے شائع کیے تو ان کی زبان کے بارے میں کئی نظریے پیش کیے گئے۔ خود ہرپرساد اور کچھ عالموں نے انھیں بنگال کا قدیم ترین ادب قرار دیا۔ دوسروں نے انھیں اڑیا یا میتھلی یا بھوجپوری یا مگہی کا قدیم ترین ادب کہا۔ سچ یہ ہے کہ ان تمام پوربی زبانوں میں مماثلت ہے۔ یہ سب ماگدھی اپ بھرنش سے نکلی ہیں۔ اہم یہ ہے کہ سدھ شعرا نے نالندہ اور وکرم شلا کی درس گاہوں میں بیٹھ کر لکھا اور یہ سب اسی علاقے کے تھے۔

سانکرتاین تبت اور نیپال سے سدھوں کی شاعری کے مزید مجموعے لائے۔ فی الواقع ہندی ایسی لسانی آمیزش کا نتیجہ ہے جس کے قدیم ترین نمونے سدھ ادب میں دیکھے جاسکتے ہیں۔ کاشی پرساد جیسوال اور راہل سانکرتاین پہلے شخص تھے جنھوں نے ہندی کے آغاز و ارتقا کے سلسلے میں سدھ شاعری کی طرف دھیان کھینچا۔ (وشوناتھ پرساد کا مضمون: ہندی کے وکاس کی کچھ جھانکیاں، بحوالہ امرت رائے، ص ۹۶)

ہندوستانی زبانوں اور بولیوں کے ماہر گریرسن نے کاشی پرساد جیسوال کو ۲ جنوری ۱۹۳۴ء کو جو خط لکھا اس کے ایک اقتباس کا اردو ترجمہ میرے الفاظ میں:

> ''آپ کا ثبوت کہ قدیم ہندی ۱۰۰۰ء سے قبل ایک ادبی زبان کی حیثیت میں موجود تھی، اہم اور قائل کرنے والا ہے۔ اب ہم زبان کے نمونے کے طور پر سدھوں کی شاعری کا ایک جز پیش کریں گے۔ کسی نظریاتی مباحثے کے مقابلے میں یہ نمونے زیادہ وضاحت سے قائل کریں گے کہ گورکھ ناتھ اور دوسرے ناتھ پنتھی شاعروں کے کلام کے ذریعے اپ بھرنش ہندی کے کتنی قریب ہے۔ ان

کے ذریعہ ہم یہ بھی دیکھ سکیں گے کہ سرہپا سے نامدیو، کبیر اور نرگن اسکول کے دوسرے شاعروں کو ملا کر ایک مسلسل لسانی روایت قائم ہوجاتی ہے۔"
(امرت رائے کی کتاب، ص ۵۵)

۳ ہندی کے ماہر لسانیات ڈاکٹر رام ولاس شرما نے توجہ دلائی کہ ہندی اردو نے اپنا قواعدی نظام دیہاتی ہریانی (بانگڑ) سے لیا ہے اور صوتیات برج بھاشا سے۔ دہلی ایک جزیرہ تھا جو چاروں طرف سے مخالف صوتیات سے گھرا ہوا تھا۔ دہلی میں برج کا صوتیاتی نظام تھا، ہندی کو اپنی ہریانی قواعد اور برج کے صوتیاتی نظام سے قومی زبان کے طور پر پھیلنے میں مدد ملی۔ (شرما: بھارت کی بھاشا سمسیا، ص ۲۸۰ بحوالہ امرت رائے، ص ۵۷)

۴ برتھوال نے ۱۹۳۰ء میں ناتھ پنتھیوں کے متعدد شعری مجموعے دریافت کیے۔ انھوں نے اپنی تدوین 'گورکھ بانی' میں خود گورکھ ناتھ کے ۴۰ مجموعوں کی فہرست دی۔ افسوس کہ وہ پہلی ہی جلد مرتب کر کے انتقال کر گئے۔ ڈاکٹر ہزاری پرساد دویدی نے اپنی کتاب 'ناتھ سدھوں کی بانیاں' سے اس کی تلافی کی۔ مسلم حملہ آوروں نے تیرھویں صدی میں گورکھ ناتھ کے مٹھ کو منہدم کردیا اور ان کے بہت سے مجموعے تلف ہوگئے۔ انھیں کے نام پر شہر گورکھپور بسا۔ اس کلام پر اعتراض کیا جاتا ہے کہ یہ مستند نہیں، اس میں بہت کچھ الحاقی ہے۔ امرت رائے کہتے ہیں کہ لسانی محقق کا کام ہے کہ اس میں سے معتبر حصے علیٰحدہ کرے۔ اگر اس سارے کلام کو مسترد کردیا جائے تو پھر کبیر، بلکہ میرابائی کے کلام کو کیوں نہیں۔ یہاں امرت رائے اپنا بے نظیر اصول پیش کرتے ہیں:

> Scientific inquiry countenances neither a prior rejection nor acceptance; in either case the text has to be carefully examined. It is only by such checks, and double checks, using both the inductive and the deductive method, that we may hope to arrive at something that approximates to the truth. (P. 81)

امرت رائے کہتے ہیں گورکھ ناتھ کے زمانے کے بارے میں بہت اختلاف ہے کہ انھیں نویں صدی عیسوی سے چودھویں صدی تک رکھا جاتا ہے۔ ہزاری پرساد دویدی نویں صدی میں اور ڈاکٹر ونے موہن شرما اور علی گڑھ کے تاریخ اور ہندی ادب کے ماہر ڈاکٹر

اطہر عباس رضوی گیارھویں صدی میں رکھتے ہیں۔ امرت رائے بھی گیارھویں صدی تسلیم کرتے ہیں، سانکرتاین سدھ ادب کو کبیر سے ملانے کی کوشش میں تھے لیکن زنجیر کا ایک ٹکڑا (missing link) غائب تھا۔ ناتھ شاعری کی مدد سے سدھوں کا سلسلہ کبیر تک پہنچ گیا۔

امرت رائے کہتے ہیں کہ ناتھ پنتھیوں اور کبیر کی شاعری پانچ زبانوں کا میل ہے: ہندی، ہریانی، پنجابی، راجستھانی اور گجراتی۔ ان میں ہندی کی بولیوں کی بھی گنجائش ہے یعنی برج بھاشا (گوالیری)، کھڑی بولی، اودھی، بھوجپوری اور بندیلی۔ بعد میں ان میں سے کچھ زبانیں کہلائیں۔ وجہ یہ ہے کہ ایک ہزار سال پہلے یہ زبانیں نہیں تھیں کیونکہ نئی زبان ابھی تشکیل کی منزل میں تھی۔ کہتے ہیں کہ بہت کچھ الجھن دور ہوجائے اگر ہندی کی ان بولیوں کو مقامی اعتبار سے ایک دوسرے کے برابر نہ رکھا جائے بلکہ ایک متحدہ ہندی کے اجزا مانا جائے جبکہ ان کے علیٰحدہ بولی کے خصائص پیدا نہ ہوئے تھے۔ اسی طرح وقت کے اس نقطے پر پنجابی، راجستھانی وغیرہ کو ایک لسانی برادری کہہ سکتے ہیں جس میں معمولی اختلافات تھے۔ گورکھ ناتھ اور دوسرے ناتھ پنتھیوں کے کلام میں پنجابی، راجستھانی اور ہریانوی عناصر، بلکہ کسی حد تک قدیم گجراتی کے عناصر بھی ہیں۔ (امرت رائے، ص ۸۴-۷۹)

امرت رائے نے سدھوں کی شاعری کو ہندی میں شامل نہیں کیا بلکہ انھیں اپ بھرنش جان کر چھوڑ دیا ہے۔ سب سے پہلا سدھ شاعر سرہپا آٹھویں صدی میں تھا۔ اس کی شاعری کو مسعود حسین خاں نے اپنی کتاب میں ہندی کے ذیل میں دیا ہے۔ امرت رائے نے گورکھ ناتھ کے ساتھ گیارھویں صدی سے ہندی کی ابتدا کی ہے حالانکہ گریرسن نے جیسوال کے نام کے مکتوب میں ہندی کو ۱۰۰۰ء سے پہلے کی ادبی زبان مانا ہے۔

۵ ہارنلے نے نئی ہندوستانی آریائی زبانوں کے سلسلے میں اندرونی بیرونی دائروں کا نظریہ پیش کیا جس کے مطابق آریہ ہندوستان میں دو گروہوں میں آئے۔ پہلا آنے والا مرکز میں آباد ہوا، بعد میں آنے والوں نے مرکز سے انھیں کھدیڑ کر اندرونی جگہ خود لے لی، پہلے گروہ والے ان کے بیرونی حلقے میں رہنے لگے۔ گریرسن نے اس نظریے کو قبول کیا لیکن الٹ کر۔ اس کے مطابق پہلی قسط والے مرکز میں برقرار رہے، بعد والے ان کے گرد باہر کے دائرے میں بس گئے۔ اس سلسلے میں گریرسن کہتا ہے کہ مرکزی گروہ میں مغربی

ہندی سب سے اہم اور نمائندہ بولی ہے بلکہ اندرونی دائرے میں یہی تنہا ہے جبکہ بقیہ تین : پنجابی، راجستھانی اور گجراتی مرکزی زبان اور مغربی ہندی اور بیرونی دائرے کی لہندا، سندھی اور مراٹھی کے بیچ میں ہیں۔ (ص ۸۵)

۶ پنجابی کے لیے گریرسن کہتا ہے کہ ایک زمانے میں پورے پنجاب میں لہندا سے بہت مماثل کوئی بولی بولی جاتی تھی۔ اس پنجابی کے پورب میں جمنا کے دونوں طرف مغربی ہندی کی زبان ہندوستانی تھی۔ موجودہ لسانی صورت حال سے واضح ہے کہ ہندوستانی کی کوئی قدیم شکل اس لہندا یا پنجابی کے اوپر سے پھیلتی ہوئی جہلم، چناب اور سندھ کے بیچ ریگستان کے قریب جا کر ضم ہوگئی۔ راجستھان کی طرح پنجاب میں ریگستان نے مرکزی زبان (اندرونی دائرے کی) کے پھیلاؤ کو روکا ہے۔ یہی پنجابی ہے۔

اس نظریے پر اعتراض کیا جاتا تھا کہ تاریخی دور میں ایسا کبھی نہیں ہوا کہ پنجاب میں مشرق سے مغرب کو آبادی کی لہر گئی ہو۔ میں نے بھی اپنی کتابوں 'لسانی مطالعے' اور 'عام لسانیات' میں اعتراض کیا تھا۔ میں نے 'عام لسانیات' میں بیرونی اور اندرونی گروہ ہندی کی تردید میں ایک نکتہ یہ پیدا کیا کہ ہندوستان میں آریہ ۱۵۰۰ ق م میں آئے۔ جدید ہند آریائی زبانیں ۱۰۰۰ء کے بعد ابھرتی ہیں۔ اگر ڈھائی ہزار سال تک لسانی اختلافات رونما نہیں ہوئے تو بعد میں کیوں کر ہوگئے۔ (عام لسانیات، ص ۸۵۹)

امرت رائے نے گریرسن کی کئی تحریروں سے دریافت کیا کہ اس نے جدید آریائی کے وقوع کو نہایت قدیم، شاید قبل تاریخ کے زمانے میں رکھا ہے۔

(الف) لہندا کی والدہ پیشاچی پراکرت شاید ماگدھی پالی کی طرح تھی جو ٹکشلا درس گاہ میں مسخ ہوئی جہاں 'پالی' بولی جاتی تھی۔

(کے پی جیسوال کے نام خط مورخہ ۳۱ جنوری ۱۹۱۹، بحوالہ امرت رائے، ص ۵۸)

(ب) اسی سلسلے میں مزید لکھا کہ پنجاب دو مختلف زبانوں کے اتصال کی سرزمین رہا ہے۔ لہندا کی ماں پیشاچی پراکرت جو سندھ کی طرف سے مشرق کو گئی اور وسطی حصے کی قدیم زبان (جو جدید مغربی ہندی کی مورث تھی) پنجاب میں یہ ایک دوسرے پر چھا گئے۔ لہندا ایک پیشاچی زبان ہے جو مغربی ہندی سے ملوث ہوئی ہے اور پنجابی مغربی ہندی کا

ایک روپ ہے جو پیشاچی سے ملوث ہوا ہے۔

۷ گریرسن ہریانی کے لیے کہتا ہے کہ یہ مغربی ہندی کا ایک روپ ہے جو شبد بھنڈار میں پنجابی ہے اور قواعد میں گڑگاؤں کی اہیروتی سے متاثر ہوئی ہے۔ آخر الذکر میں خود مغربی ہندی اور راجستھانی کی آمیزش ہے۔

۸ ٹے سی ٹوری (Tessitori) گیارھویں اور بارھویں صدی میں مغربی ہندی اور راجستھانی کے تعلق کے بارے میں لکھتا ہے کہ ان صدیوں میں مغربی ہندی مغرب کی طرف زیادہ دور تک پھیلی ہوئی تھی۔ میں یقین سے نہیں کہہ سکتا کہ یہ قدیم مغربی راجستھانی کے دائرے تک تھی لیکن یہ ماننے کو تیار ہوں کہ مشرقی راجستھان کی بولی (اسے خواہ مشرق راجستھانی کہیے خواہ قدیم مغربی ہندی) گجرات یا مغربی راجستھان کی زبانوں کے مقابلے میں گنگا کے دوآبے کی زبان سے نزدیک تر ہے۔ (ٹے سی ٹوری کے مضمون کا ترجمہ بحوالہ امرت رائے، ص ۸۶)

۹ راجستھان کے مشہور غنائیہ 'ڈھولا مارو رادہا' کے مرتبین میں سے ایک سوریہ کرن پاریکھ اس نظم کے لیے کہتا ہے کہ اس کی زبان تیرھویں تا پندرھویں صدی کے گجرات تا پریاگ کی ادبی زبان کی طرح ہے جس میں معمولی سے علاقائی اختلاف ہیں۔ مختلف لوگ اس زبان کو مختلف نام دیتے رہے ہیں۔ چندردھر شرما گلیری اسے قدیم ہندی، مشہور گجراتی محقق موہن لال دُلی چند دیسائی قدیم گجراتی اور دوسرے علا بالخصوص یورپی مستشرقین قدیم راجستھانی قرار دیتے ہیں۔ یہ ایک ہی زبان ہے اور کبیر سے بہت ملتی ہے۔ اس کے بعد امرت رائے اس کے متعدد نمونے اور ملتے جلتے کبیر کے اشعار دیتے ہیں (ص ۸۶ اور مابعد)۔ ڈھولا مارو اور کبیر کی زبان کی مماثلت صاف دکھائی دیتی ہے۔

پاریکھ اس مماثلت پر تبصرہ کرتے ہوئے کبیر کی بعض تخلیقات پر راجستھانی کے گہرے اثر کی طرف توجہ دلاتے ہیں۔ اگر انھیں الحاقی قرار دیا جائے تو کبیر کی پوری شاعری کو جعلی کہنا ہوگا کیونکہ اس کے یہاں بہ مشکل کوئی ایسا چھند ہوگا جس پر راجستھانی کا اثر نہ ہو۔ مان لینا چاہیے کہ ہندی کا ابتدائی روپ کبیر کی شاعری کی طرح تھا۔ یہ وہی روپ ہے جو اپ بھرنش دور کے آخر میں پورے شمالی ہند میں رائج تھا اور جب تک ہندی

نے موجودہ شکل اختیار نہیں کی تھی اسے ہم ہندی کی قدیم مشترکہ شکل یا راجستھانی ہندی کہہ سکتے ہیں۔ (مضمون اترّ اپ بھرنش کالین لوک بھاشا، 'ہندوستانی' جولائی ۱۹۳۶ء، بحوالہ امرت رائے، ص ۸۹)

۱۰ یہاں تک پہنچ کر امرت رائے ہندی کے آغاز و ابتدائی ارتقا کے بارے میں ایک انوکھا ورق کھولتے ہیں۔ کہتے ہیں کہ ہندی کی ہم خاندانی زبانوں: راجستھانی، پنجابی اور ہریانی نے ہندی کی تشکیل میں بہت مدد کی، چنانچہ ان سب کے آثار گورکھ ناتھ کی شاعری میں ملتے ہیں۔ ہندی کی بولیوں: برج بھاشا اور کھڑی بولی نے مغرب میں اور اودھی (کوشلی) اور بھوجپوری (پوربی بولی) نے پورب میں اس نئی زبان کے بننے میں دستگیری کی۔ اس وقت جب ہندی کا کوئی تشخص اور خصوصیات نہیں تھیں، اس نے وہی کیا جو سب سے زیادہ فطری تھا کہ اس نے اپنے بڑے علاقے راجستھان سے ایک طرف اور پوربی سے دوسری طرف کی زبانوں سے آزادی کے ساتھ خوشہ چینی کی۔ اس وقت ہندی صرف وہ تھی جیسا کہ اس کی ہم خاندانی زبانوں اور بولیوں نے (جو خود بھی تشکیل کی منزل میں تھیں) اسے بنایا۔ (ایضاً، ص ۹۰-۸۹)

یہ بات قابل توجہ ہے کہ امرت رائے یہاں دلّی اور مدھیہ دیش کے کھڑی بولی کے علاقے کی ہندی کی بات نہیں کررہے بلکہ شمالی ہند کے اس وسیع علاقہ ہندی کو نظر میں رکھے ہوئے ہیں جو آزاد ہند کے دستور میں ہندی کی قلم رو ہے۔ ہندی کا مزاج مرکز گریز وسعت کا ہے، اردو کا مزاج تنگ مرکزی کا۔ میں اس مسئلے کو اگلے باب میں لوں گا، یہاں محض اشارہ کردیا ہے کہ راجستھان سے بہار تک کی زبانوں اور بولیوں کی ابتدائی نشو ونما بڑی حد تک ساتھ ساتھ ہوئی ہے۔ دیکھیے اگلا نکتہ:

۱۱ پتامبر دت برتھوال نے ۱۹۳۰ء میں گورکھ ناتھ کے ۴۰ مجموعے دریافت کیے۔ ان میں سے تیرہ کو پہلی جلد میں ترتیب دے کر پیش کیا۔ ان میں سے اکثر کی زبان مغربی بولی ہے لیکن ان میں پوربی کا اثر بھی زوردار ہے۔ امرت رائے نے کئی صفحوں پر ایسے نمونے دیے ہیں جن میں محض لفظیات ہی نہیں، قواعدی صیغے بھی مختلف زبانوں اور بولیوں: مغربی کھڑی بولی، پوربی، راجستھانی، مراٹھی، پنجابی، ہریانی اور برج بھاشا کے ہیں۔ (ص ۹۰ تا ۹۴)۔ گورکھ ناتھ اور کبیر دونوں ہندی کے تنوع کے سب سے بڑے امین ہیں۔

۱۲ امتداد زمانہ کی ستمگری نیز دہلی کے مسلمان بادشاہوں اور علاقائی حاکموں کی لڑائی میں بیشتر قدیم نسخے ضائع ہوگئے لیکن خوش قسمتی سے دو بڑے قیمتی نمونے مل گئے ہیں۔ پہلے کا نام 'راؤل ویل' ہے۔ اس کے شاعر کا نام روڈا ہے۔ یہ پتھر کے ایک تختے پر ۳۳ انچ × ۲۵ انچ پر کندہ ہے اور اب پرنس آف ویلز میوزیم ممبئی میں محفوظ ہے۔ پہلی بار اس کا تعارف ڈاکٹر ہری ولبھ چنّی لال بھایانی نے کرایا اور ڈاکٹر ماتا پرساد گپت نے اس کی تحقیق کی۔ دونوں کے نزدیک اس کا سنہ کتابت گیارھویں صدی میں ہے۔ امرت رائے کے علاوہ ڈاکٹر نامور سنگھ نے اس کا تفصیلی تجزیہ اپنی کتاب 'ہندی کے وکاس میں اپ بھرنش کا یوگ' ص ۹۲ تا ۹۹ میں کیا ہے۔ یہ پتھر مدھیہ پردیش میں دھار سے ملا۔ یہ قدرے شکستہ ہے اور بعض حصے پڑھے نہیں جاتے۔ اس میں ۶ دیسوں کی محبوباؤں کا سراپا اسی علاقے کی بھاشا میں ہے۔ تین کا علاقہ واضح ہے پنجی، گوڑی اور مالوی۔ بقیہ تین کا نہیں پڑھا جاسکا۔ دونوں محققوں میں اختلاف ہے۔ نامور سنگھ نے ۶ محبوباؤں کا ذکر کیا ہے لیکن امرت رائے کی کتاب میں تعداد آٹھ ہے جن میں سے ۶ اودھی، گجراتی، مراٹھی، مغربی ہندی، پنجابی اور مالوی ہیں، صرف دو کو نہیں پڑھا جاسکا۔ (امرت رائے، ص ۹۴)۔ ڈاکٹر ماتا پرساد کی رائے میں یہ صرف کوشلی (اودھی) میں ہے۔ دوسری اہم دریافت کا نام 'اکتی ویکتی پرکرن' ہے اور شاعر کا نام دامودر پنڈت ہے... نامور سنگھ نے اس کا تعارف ص ۸۹ سے ۹۲ تک پر دیا ہے۔ قدیم زمانے میں مشرقی اور مغربی اپ بھرنش کے بیچ ایک مدھیہ دیش اپ بھرنش تھی۔ یہ اسی میں ہے۔ یہ قواعد کی ایک کتاب ہے جس کی تدوین مشہور ماہر آثار قدیمہ مُنی جن وجے نے کی۔ نامور سنگھ اور ڈاکٹر سنیتی کمار چٹرجی اس کے بہت مداح ہیں۔ ان کے نزدیک یہ کوشلی یا مشرقی ہندی (اودھی) کا ابتدائی روپ ہے۔ یہ دیسی بھاشا یعنی عوامی بولی میں ہے جسے اس کا مصنف محض اپ بھرنش کہتا ہے۔ امرت رائے اور نامور سنگھ دونوں نے اس کے طویل نمونے دیے ہیں۔

۱۳ ڈاکٹر نامور سنگھ 'ہندی کے وکاس میں اپ بھرنش کا یوگ' میں 'ہندی بولیوں کا طلوع' کے تحت لکھتے ہیں:

''چودھویں صدی کے شروع ہی سے اپنے علاقے میں گجراتی، مراٹھی، بنگلہ وغیرہ کا آزادانہ اقتدار دکھائی دینے لگتا ہے، لیکن مدھیہ دیش کی بھاشا کا آغاز اس طرح نہ ہوسکا۔ اس بڑے علاقے میں چھوٹی چھوٹی ادبی بولیاں بن گئیں۔ ان بولیوں میں بھی سب کا ارتقا یکساں نہیں ہوا۔ راجستھانی اور میتھلی بولیوں کا ارتقا پہلے ہوا، اس کے بعد اودھی کا۔ برج بھاشا اور کھڑی بولی کا طلوع لگ بھگ ساتھ ساتھ ہوا لیکن ادبی نقطۂ نظر سے برج بھاشا کھڑی بولی سے پہلے ہی مقبول اور قابلِ مطالعہ بن گئی۔ کھڑی بولی کی سستی کی وجہ یہ ہے کہ آغاز کے ساتھ ہی اسے مادری علاقہ چھوڑ کر دکن میں جانا پڑا۔ دوسرے یہ کہ یہ غیر زبان والوں کے پلّے پڑگئی، تیسرے بیرونی مذہب کی تبلیغ کا ذریعہ بنی، چوتھے یہ کہ عوام سے دور شہر اور راج درباروں میں بندھ گئی۔ برج بھاشا کو سنسکرت کی عظیم روایت ملی نیز وشنو بھگتی کے پھیلانے کا اعزاز ملا۔''

اودھی، برج بھاشا اور کھڑی بولی الگ الگ ہوتے ہوئے بھی شروع سے ایک جاتی (برادری یا قوم) کی بھاشا ہونے کی کوشش میں مصروف دکھائی دیتی ہیں۔ تاریخ گواہ ہے کہ اودھی نے کس طریقے سے تلسی داس کے وقت تک آتے آتے برج بھاشا میں اپنا وجود ملا کر ایک شعری زبان کی تعمیر میں حصہ لیا اور آگے چل کر اودھی آمیز برج بھاشا ہی مدھیہ دیش کی سب سے ممتاز شعری زبان بن گئی۔ ادبی نقطۂ نظر سے اودھی نے اپنا تاریخی کام پورا کردیا۔ اس طرح برج بھاشا نے بھی کھڑی بولی کے لیے راستہ ہموار کرکے نئی بھاشا کو آگے بڑھایا۔ اس میں شک نہیں کہ کھڑی بولی نے برج بھاشا سے مل کر ہی اردو ادب میں وقار پایا۔ میر کے وقت تک کھڑی بولی برج کے اثر سے آزاد نہ ہوسکی تھی۔

قواعد کے اعتبار سے اپ بھرنش کے بعد اودھی سے لے کر کھڑی بولی تک ایک ہی زبان کا تسلسل معلوم ہوتا ہے۔ گھِستے، پِٹتے، جڑتے، الگ ہوتے ہوئے سابقے لاحقے موجودہ روپ اختیار کرگئے اور کچھ نئے آملے۔ تلفظ اور صوتی اعتبار سے چھوٹے موٹے علاقائی فرق کے باوجود اودھی، برج اور کھڑی بولی ایک ہی ہندی کے وکاس کی مختلف حالتیں ہیں۔ یہ نہ بھولنا چاہیے کہ ان تینوں بولیوں کے ایک جاتی بھاشا (بڑی ملت کی زبان) کے روپ میں منظم ہونے کا کام پورا نہیں ہوا۔ وجہ یہ کہ نئی بھاشاؤں کے طلوع

ہونے تک مدھیہ دیش نہایت غیر منظم علاقہ تھا۔ باہری حملوں کی وجہ سے جتنی جلدی یہاں سیاسی تبدیلیاں ہوئیں ویسی گجرات، مہاراشٹر اور بنگال میں نہیں ہوئیں۔ سولھویں صدی کے آس پاس اس بدنظمی میں تھوڑا ابدلاؤ ہوا۔ ایک طرف چھاؤنیوں کی سہولتوں، دوسری طرف بھگتی تحریک سے تہذیبی وحدت نمایاں ہونے لگی تھی۔ شہروں میں کھڑی بولی ابھرنے لگی تھی لیکن گاؤں سے اس کی دوری اتنی ہی رہی۔ (ہندی کے وکاس میں اپ بھرنش کا یوگ، ص ۱۰۲۔۹۹)

مجھے اس میں شک ہے کہ کھڑی بولی کو برج بھاشا نے نیا روپ دیا۔ کھڑی بولی بات چیت میں استعمال ہوتی تھی لیکن تہذیبی اعتبار سے اس کا کوئی مرتبہ نہ تھا۔ اسے سنوارنے اور نکھارنے کا قابلِ فخر بنانے کا کام عربی فارسی اثرات نے انجام دیا۔

۱۴ ڈاکٹر سمن راجے نے اپنی فاضلانہ کتاب 'ساہتیہ تہاس' کے ایک باب میں ہندی کے پہلے کوی کی تلاش کی۔ مختلف عالموں نے اس کا تاج مختلف کویوں کو عطا کیا ہے اور پھر لکھتے ہیں کہ ہندی کے معاملے میں ایسا مسئلہ اٹھنے کی وجہ یہ ہے کہ ہندی ایک خاص بھاشا کا نام نہ ہوکر ایک لسانی زمرے کا نام ہے۔ جن کویوں کے نام لکھے گئے ہیں وہ یہ ہیں:

پشپ (پشپدنت)	اپ بھرنش	سرہ	پرانی پوربی ہندی
کھمان راسو	پنگل	فرید الدین گنج شکر	کھڑی بولی
نرپتی نالھ	ڈنگل	شالِ بھدرسوائی	پرانی راجستھانی

(۱۹۷۶، ص ۱۱۲)

۱۵ عظیم ماہر لسانیات اشوک کیلکر اپنی انگریزی کتاب Studies in Hindi-Urdu (Poona 1968) میں لکھتے ہیں ''پرانی میتھلی، پرانی کوشلی، پرانی باگھیلی، پرانی اودھی بشمول قدیم بیسواڑی، پرانی برج اور پرانی کھڑی بولی (کبیر کی سدھکڑی اور بھوشن کے بعض اجزا سمیت) پر ہندی دعویٰ کررہی ہے۔ اسی لیے ہندی ادب کی تاریخیں ان سب کو اپنے اندر شامل کرتی ہیں۔ اسی طرح اردو ادب کی تاریخیں ہندوی یا ریختہ (بعض لوگ اسے قدیم اردو کہنا پسند کرتے ہیں) اور قدیم ادبی دکھنی کو شامل کرتی ہیں۔''

یہ قابلِ توجہ ہے کہ امیر خسرو، ابتدا کے للولال اور دوسروں کی مطبوعہ کتابوں اور

پریم چند پر ہندی اور اردو دونوں کا دعویٰ ہے، اسی طرح وِدیاپتی پر (جس نے قدیم میتھلی اور اپ بھرنش دونوں میں لکھا) ہندی اور بنگالی دونوں کا دعویٰ ہے۔ نانک پر جنھوں نے پرانی برج، پرانی کھڑی بولی اور پرانی پنجابی میں لکھا ہندی اور پنجابی دونوں کا دعویٰ ہے۔ میرا کو (جس نے وسطی راجستھانی سے متاثر پرانی برج میں لکھا) جدید ادبی راجستھانی اور گجراتی دونوں اپناتی ہیں۔

پرانی (مغربی) راجستھانی اور وسطی راجستھانی ہی جدید ادبی راجستھانی کے مدعیوں کی وراثت ہیں۔ پرانی مغربی راجستھانی (پرانی گجراتی کے نام سے) اور وسطی راجستھانی (۱۴۵۰ء میں نرسی مہتا سے لے کر ۱۸۰۰ء تک) جدید گجراتی کی خاص وراثت ہیں۔ پرانی مغربی راجستھانی اور وسطی راجستھانی جنھیں بھاٹ کوی استعمال کرتے ہیں، پنگل (راجستھانی بولنے والوں کی پرانی برج کی منظومات) کے بالمقابل بعض اوقات ڈنگل کہلاتی ہیں۔ (ص ۱۶-۱۵)

مندرجہ بالا بیانات میں وسطی راجستھانی میں 'وسطی' زمانے کو ظاہر کرتا ہے، جغرافیائی مکاں کو نہیں۔ اردو نے صرف کھڑی بولی سے سروکار رکھا، ہندی نے مدھیہ دیش بلکہ اس سے بھی بڑے علاقے سے یعنی راجستھان، مدھیہ پردیش، اتر پردیش، ہریانہ اور بہار کی سب بولیوں سے سروکار رکھا۔ اردو کے ناواقف وکیل ہندی کے اس تصور کو قبول نہیں کرتے۔ میں ان کے اعتراضات کو اگلے باب میں لوں گا۔ اس باب میں میں نے شمالی ہند کی بولیوں یا زبانوں کا باہمی میل جول قدرے شرح و بسط سے اس لیے دکھایا ہے کہ ایک ایک زبان یا بولی کو علیحدہ بالذات نہ مانا جائے۔ زبانوں کے ارتقا میں قواعد، تلفظ، شبد بھنڈار اور ادبی روایتوں پر نظر رکھی جائے تو کئی کئی زبانوں اور بولیوں کے ایسے گتھے یا گچھے دکھائی دیں گے کہ ان میں ملی جلی زبانوں اور بولیوں کو علیحدہ نہیں کیا جاسکتا۔ مفرد دکھائی دینے والی زبان یا بولی بھی مفرد نہیں ہوتی۔

پہلے لکھ آیا ہوں کہ میں خاص کھڑی بولی کے علاقے کا باشندہ ہوتے ہوئے بھی گھر میں یا اپنے قصبہ سیوہارہ ضلع بجنور کے ماحول میں آکر غیر شعوری طور پر مقامی بولی استعمال کرنے لگتا ہوں۔ سے، نے، کے وغیرہ کے یائے مجہول کے بجائے یائے لین سے یعنی

ماقبل مفتوح بولتا ہوں۔ یہ برج بھاشا کا اثر معلوم ہوتا ہے۔ رام ولاس شرما نے لکھا تھا کہ طویل مصوتے کے بعد تشدید بولنا روٹی، بیلن وغیرہ ہریانی کی خصوصیات ہیں جو ہندی، اردو اور برج سے میتھلی تک کسی بولی میں نہیں ملتی۔ (امرت رائے، ص ۲۵۷) لیکن ضلع بجنور میں یہ عام ہے۔ میں اپنی بولی میں ہریانی کے اثر سے بعض اوقات جاڑا کو جاڑّا، بھیم گوڑا کو بھیم گوڑّا، ساڑھو کو ساڑّھو کہتا ہوں۔ پنجابی کے اثر سے زیر کو زبر بولتے ہیں مثلاً پنڈت، امرت اور ارجن دیو کو ارجَن دیو، ٹھہرنا کو ٹھَیرنا، انگل کو اُنگل کہنا۔ ہم مصدر کا آخری مصوتہ گرا کر رہن دے، آن دے بولتے ہیں جو برج سے لے کر پنجاب تک رائج ہے۔ یہ کو 'یُو' کہنا برج سے مشترک ہے۔ کہنے کی مراد یہ ہے کہ میں خود اپنی بولی میں پنجابی، ہریانی اور برج کی آمیزش کی زندہ مثال ہوں۔

میں نے اوپر متعدد ہندی کے ماہرین لسانیات اور مستشرقین کے بیانات نقل کیے ہیں جہاں ایک قدیم تخلیق یا نمونے کو کوئی ایک زبان کا قرار دیتا ہے، دوسرا کسی اور زبان کا، وجہ یہ ہے کہ ان قدیم نمونوں میں کئی بولیاں اپنی ابتدائی شکل میں مل جل کر موجود ہیں۔ بسا اوقات مفرد دکھائی دینے والی زبان کئی بولیوں کے جمگھٹ کا نام ہوتی ہے۔ ان میں سے بعض بولیوں کو زبان کا درجہ مل جاتا ہے اور بعض اوقات زبان بولی بن جاتی ہے۔ زبان اور بولی میں تمیز کا کوئی مقرر پیمانہ نہیں۔ بہت کچھ ان کے بولنے والوں اور ان کی علاقائی ضرورت پر منحصر ہے کہ ان کے شعور میں ان کا ذریعہ تکلم زبان ہے یا کسی زبان کی بولی، یہ مسائل اگلے باب میں مزید زیر غور آئیں گے۔

O

ساتواں باب

ہندی زبان کا آغاز اور ارتقا (۲)

ہندی کے آغاز و ارتقا کے ایک موضوع کو میں دو ابواب میں بانٹ کر بیان کر رہا ہوں۔ پہلے حصے یعنی چھٹے باب میں میں نے اس کی ایک خاص پیچیدگی کو ذہن میں رکھا کہ اب 'ہندی' کہہ کر وہ سب زبانیں اور بولیاں مراد لیتے ہیں جو دستورِ ہند کے مطابق پورے ہندی علاقے کی ریاستوں میں بولی جاتی ہیں۔ چونکہ اہلِ اردو اسے ماننے میں تامل کرتے ہیں اس لیے میں نے پچھلے ابواب کو پس منظر کے طور پر لکھا ہے تاکہ جو کچھ بین السطور ہے اسے ساتویں باب کے پیش منظر میں لا کر اس پر پوری بحث کی جائے گی۔

ہندی ادب کے آغاز اور ارتقا کے بارے میں رام چندر شکل کی 'ہندی ساہتیہ کا اتہاس' بھی بنیادی تاریخ ہے۔ ہندی کے لیے اس کی وہی اہمیت ہے جو اردو میں رام بابو سکسینہ کی تاریخ ادب اردو کی۔ نو دریافت تخلیقات کی روشنی میں ہندی ادب کئی صدیوں پیچھے سے شروع کیا جاتا ہے۔ آچاریہ شکل کی کتاب بنیادی ہے تو ڈاکٹر سمن راجے کی 'ساہتیہ اتہاس (آدی کال)' ہندی کے آغاز سے متعلق تحقیقی کارنامہ ہے۔ میں واضح کر دوں کہ میں ہندی ادب یا ہندی زبان کی پوری تاریخ پیش نہیں کروں گا بلکہ اس کے صرف ان سنگ میل نشانات کو لوں گا جو ہندی اردو کے معاملات کے لیے مفید مطلب ہیں۔

پچھلے باب میں میں نے وشوناتھ پرساد کے ایک مضمون 'ہندی کے وکاس کی کچھ جھلکیاں' کا دوسرا حصہ پیش کیا تھا۔ زیرِ نظر باب میں اس کے پہلے حصے کا ایک اقتباس ملاحظہ ہو:

"عام طور سے نئی ہندوستانی زبانوں کے بارے میں یہ خیال کیا جاتا ہے کہ ان میں سے ہر ایک کسی پراکرت اور اپ بھرنش سے نکلی ہے۔ کچھ لوگ ہندی کے بارے میں بھی یہی سوچتے ہیں لیکن ہندی میں کسی ایک پراکرت یا اپ بھرنش کی خصوصیات نہیں دکھائی دیتیں۔ سچ یہ ہے کہ ہندی یورپی رومانس زبانوں کی طرح بروں مرکزی طریقے سے بڑھی ہے، دروں مرکزیت سے نہیں (یعنی ہندی نے باہر کی زبانوں اور بولیوں سے بہت کچھ مستعار لے کر اپنی نشوونما کی ہے۔ گ چ)۔ اُدیوتن سوری کی کزل یمالا کے مطابق آٹھویں صدی میں کم از کم ۱۶ زبانیں اور علاقائی بولیاں مروج تھیں۔ شمال میں پنجاب اور پورب میں بہار اور بنگال کے بیچ بولی جانے والی بولیوں میں مقامی خصوصیتیں تھیں لیکن وہ آہستہ آہستہ ایک معیار کی طرف ڈھلتی چلی گئیں۔ آٹھویں صدی سے بارھویں صدی کے اپ بھرنش ادب سے واضح ہوتا ہے کہ اس دور کی ادبی زبان بڑی حد تک معیاری ہو گئی تھی جس کے تحریری روپ میں کوئی علاقائی اختلافات نہ تھے۔ اپ بھرنش ادب سے ہندی کا مشترک ادبی زبان بن جانا صاف دکھائی دیتا ہے۔ ہندی ملک بھر کے رابطے کی زبان ہوتی جا رہی تھی۔ اس کے بہترین نمونے سدھوں کی شاعری میں ملتے ہیں۔" (بحوالہ امرت رائے، ص ۵۳)

اس زمانے میں بودھ دھرم تبدیلی سے گزر کر بجریان فرقے کے روپ میں بہار، بنگال اور آسام میں پھیلا۔ یہ لوگ تانترک سادھو تھے۔ بہار کی نالندہ اور وکرم شلا یونیورسٹیاں ان کے مشہور اڈے تھے۔ ان میں ۸۴ سدھ شعرا ہوئے ہیں جن کے نام آچاریہ رام چندر شکل (بنارس یونیورسٹی) نے اپنی مشہور تاریخ 'ہندی ساہتیہ کا اتہاس' میں دیے ہیں۔ یوں تو ان کی شاعری اپ بھرنش میں ہے لیکن بعض دوہے ہندی کی ابتدائی شکل معلوم ہوتے ہیں۔ ممکن ہے کہ ایسے دوہوں کی زبان قدرے صفائی کے بعد سامنے آئی ہو۔

ہندی ادب کی تاریخوں میں وکرم سمت کا استعمال کیا جاتا ہے جو عیسوی سنہ سے ۵۷ برس آگے ہوتا ہے۔ میں سب سنیں عیسوی میں بدل کر لکھوں گا۔ سدھوں میں سب سے پرانے سرہ (پورا نام سروج وجر) ہیں۔ ڈاکٹر ونے گھوش بھٹا چاریہ نے ان کا زمانہ ۶۹۰ وکرمی یعنی ۶۳۳ء طے کیا ہے۔ ان کے دوہوں میں یہ سب سے زیادہ مشہور ہے۔ اردو خط

میں صحیح تلفظ قلم بند کرنا بہت مشکل ہے۔

جاہی من نہ تپجرنی، روی سس ناہی پولیس
تہی بٹ چیت بسام کرو، سرہنے کہیے اُرلیس

(رام چندر شکل، ص ۱۲)

اپنا مسلک چھوڑ کر وام مارگ (بایاں مسلک) چلنے کا اپدیش۔

ناد نہ بندو نہ روی نہ ششِ منڈل پی ارا آے سبھاوے مُکل
کر جدرے آجو چھاڑی مالیہو رے بیک نیاگی بو ہما باہو رے منگ

(ایضاً، ص ۱۳)

کیا سدھ شاعروں کی شاعری کو ہندی ادب میں شامل کیا جائے اسے لے کر ہندی کے مؤرخوں کے من میں ایک دُودھا دکھائی دیتی ہے۔ رام چندر شکل (ہندی ساہتیہ کا اتہاس) ڈاکٹر رام کمار ورما (ہندی ساہتیہ کا آلوچناتمک اتہاس) اور ڈاکٹر ہزاری پرساد دویدی (ہندی ساہتیہ کا اُدگم اور وکاس) کا ذکر ڈاکٹر نامور سنگھ نے اپنی کتاب 'ہندی کے وکاس میں اپ بھرنش کا یوگ' (ص ۴۳-۲۲۲) اور ڈاکٹر سمن راجے نے 'ساہتیے تہاس' (ص ۹۲-۹۳) میں کرتے وقت دکھایا ہے کہ یہ سب اپ بھرنش شاعری کو قدرے بددلی سے اپنی تاریخوں میں جگہ تو دیتے ہیں لیکن علیحدہ باب میں۔

۱۹۱۲ء میں پنڈت ہرپرساد شاستری نے سدھ شاعری کا مجموعہ 'بودھ گیان و دوہا' کے نام سے شائع کیا۔ کاشی پرساد جیسوال اور راہل سانکرتاین نے اس میں ہندی کے آغاز و ارتقا کے آثار دیکھے۔ یہ شاعری آٹھویں صدی عیسوی سے شروع ہوتی ہے۔ سانکرتاین نے سدھوں کی ۸۱ کتابیں پیش کیں جن میں اکثر کی زبان شور سینی سے متاثر مگھی اپ بھرنش ہے۔ دوہوں کی زبان اپ بھرنش ہے لیکن پدوں کی زبان میں مشرقی ہندی بولیوں کے آثار ملتے ہیں۔ (امرت رائے، ص ۸۵ تا ۸۹)

سدھوں کے بعد پنجاب کی طرف ناتھ پنتھی مسلک ملتا ہے۔ ان یوگیوں کی تعداد محض نو ہے۔ ان میں سب سے پرانے جلندھر ناتھ، ان کے چیلے مستیندر ناتھ (مچھندر ناتھ) اور ان کے چیلے گورکھ ناتھ۔ جلندر ناتھ کے نام پر شہر جلندھر اور گورکھ ناتھ کے نام پر گورکھپور

آباد ہوا۔ میں پہلے باب میں لکھ چکا ہوں کہ امرت رائے نے گورکھ ناتھ اور دوسرے ناتھ پنتھیوں کو بہت اہمیت دی ہے۔ ان کے نزدیک گورکھ ناتھ کا زمانہ گیارھویں صدی عیسوی ہے۔ امرت رائے نے گورکھ ناتھ کے کلام کے بہت سے نمونے دیے ہیں جن میں زبانوں اور بولیوں کا ملا جلا روپ ہے۔ دو مثالیں :

درویس سوئی جو در کی جانے — پنچے پون اپوٹھاں آنئے
سدا نچیت رہے دن راتی — سو درویس الہ کی جاتی
گگن منڈل میں ستی ڈوار — بجلی چمکے گھور اندھار
تا مہی نیندرا آوے جائی — پنچ حت میں رہے سمائی

(امرت رائے، ص ۱۳۱)

رام چندر شکل کی تاریخ کے پہلے ایڈیشن تک ناتھ ادب سامنے نہیں آیا تھا۔ برتھوال نے ۱۹۳۰ء میں بہت سے مجموعے دریافت کیے اور انھوں نے اپنی تدوین گورکھ بانی میں گورکھ ناتھ کے ۴۰ مجموعوں کی فہرست دی۔ سانکرتاین کے مطابق عوام میں ناتھ پنتھ اسکول سب سے زیادہ مقبول و مروج تھا۔ یہ کابل، پنجاب، یوپی، بہار، بنگال اور مہاراشٹر میں پھیلا ہوا تھا۔ تاریخ، ہندی ادب اور فارسی ادب کے ایک ماہر ڈاکٹر اطہر عباس رضوی نے شیلیش زیدی سے مل کر شیخ عبدالقدوس گنگوہی کے رشد نامہ کا ترجمہ الکھ بانی کے نام سے کیا اور علی گڑھ سے ۱۹۷۱ء میں شائع کیا۔ رضوی گورکھ ناتھ کے مسلک اور فرقے کے بارے میں بہت پُرجوش ہیں۔ الکھ بانی کے مقدمے میں گورکھ ناتھ کو یوں سراہتے ہیں:

"ان کی تنظیم کی حیرت ناک صلاحیت اور ان کے چیلوں کی مسلسل کوششوں کی وجہ سے ان کا پنتھ جلد ہی آسام اور بنگال سے پشاور اور اس سے آگے بڑھ کر خراسان اور توران تک پھیل گیا۔"

(مقدمہ، ص ۵۳ بحوالہ امرت رائے، ص ۸۱)

رام چندر شکل سدھوں اور ناتھ پنتھیوں سے خوش نہیں۔ لکھتے ہیں :

"سدھوں اور ناتھ پنتھی یوگیوں کے بارے میں اس بات کا دھیان رکھنا چاہیے کہ ان کے تانترک نظام، یوگ سادھنا، سانس پر ضبط، جسم کے اندر کے چکر

وغیرہ کا زندگی سے کوئی تعلق نہیں۔ انھیں جیوتش وغیرہ کی طرح سمجھنا چاہیے۔ یہ
خالص ادب میں نہیں آتے۔" (چندرھواں ایڈیشن، ص۴۲)

برتھوال گورکھ بانی کی دوسری جلد مرتب کرنے سے پہلے انتقال کر گئے۔ ہزاری پرساد دویدی نے 'ناتھ سدھوں کی بانیاں' شائع کر کے قدرے تلافی کی کہ اس مجموعے میں گورکھ ناتھ کا کلام نہ سہی، دوسرے ناتھ یوگیوں کا تو ہے۔ امرت رائے کو شکایت ہے کہ ڈاکٹر دویدی سنسکرت اور برہمن فرقے کی بالادستی کے احساس کی وجہ سے سدھ اور ناتھ یوگیوں کو کھلے دل دماغ کے ساتھ نہ دیکھ سکے (ص۸۲)۔ امرت رائے کی کتاب ۱۹۸۴ء میں شائع ہوئی۔ غالباً ڈاکٹر سمن راجے کی کتاب (اشاعت ۱۹۷۶ء) ان کی نظر سے نہیں گزری تھی جس میں انھوں نے لکھا ہے کہ گورکھ ناتھ برہمن تھے، سنسکرت جانتے تھے۔ (ص۱۹۲) اور ہزاری پرساد دویدی نے گورکھ ناتھ کو بھگتی کال سے پہلے کا سب سے بڑا لوک نایک مانا ہے۔ لوک نایک یعنی وہ ہالہ دار شخصیت جو یگ سے پہلے پیدا ہونے کے باوجود یگ کی ترقی کی جہت طے کرتی ہے۔ (ص۱۹۶)

ہر ادب کے قدیم ترین نمونے زبان کے اعتبار سے مغائرت رکھتے ہیں۔ اردو کی مثنوی 'کدم راؤ پدم راؤ' کو دیکھیے۔ یہی کیفیت ہندی میں سدھوں کی شاعری کی ہے۔ ڈاکٹر مسعود حسین خاں تک اسے مانتے ہیں۔ امرت رائے نے 'علی گڑھ تاریخ ادب' سے سدھ اور ناتھ یوگیوں کی زبان کے بارے میں مسعود حسین خاں کا یہ قول نقل کیا ہے:

> "بدھ سدھوں اور ناتھ پنتھی جوگیوں کی زبان کے نمونوں کو پرکھیے تو معلوم ہوگا کہ دیش بھاشا ملی ہوئی اپ بھرنش یعنی قدیم کھڑی بولی ہے۔ انھوں نے اپنے دوہوں میں وہی زبان استعمال کی ہے جو اس وقت عام طور پر گجرات، راجپوتانہ اور برج (متھرا) سے لے کر بہار تک پڑھے لکھے لوگوں کی زبان خیال کی جاتی تھی۔ لیکن ماگدھی کے علاقے میں رہنے کی وجہ سے سدھوں کی زبان میں پوربی کے اثرات بھی دکھائی دیتے ہیں۔" (علی گڑھ تاریخ، ص۱۳)

اس دور میں راجستھان میں ایک عالم ہیم چندر ہوئے ہیں۔ یہ گجرات کے سولنکی راجا سدھ راج جے سنگھ (۱۰۵۳ء تا ۱۱۴۲ء) اور ان کے بھتیجے کمار پال (۱۱۴۲ء تا ۱۱۷۳ء) کے دور میں ہوئے ہیں۔ یہ اس زمانے کے سب سے بڑے جین آچاریہ تھے۔ سدھ راج کے

دور میں انھوں نے سنسکرت، پراکرت اور اپ بھرنش تینوں کی قواعد 'سدھ ہیم چندر شبد انوشاسن' بنائی۔ ان میں اپ بھرنش کے نمونے کے دوہے ان سے پہلے کے کویوں کے ہیں اور بعض کی زبان ہندی ہے۔ سب سے مشہور دوہا یہ ہے:

بھلا ہوا جُو ماریا ماہنی مہارا کنت
لجے جن تو رینگ سترہ بنی بھگا گمر وانیتو

(رام چندر شکل، ص۴۴)

رام چندر شکل نے سدھوں اور ناتھ پنتھیوں کے بعد ویر گاتھا کال (۹۹۳ء تا ۱۳۱۸ء) کو لیا ہے۔ امرت رائے نے ان کی بیان کردہ ۱۲ کتابوں کو پرکھا ہے:

۱ وجے پال راسو، ۲ ہمیر راسو، ۳ کھمان راسو، ۴ کیرتی لتا، ۵ پداولی، ۶ جے چند پرکاش، ۷ جے مینک جس چندرکا، ۸ کیرتی پتک، ۹ پرمال راسو، ۱۰ پرتھوی راج راسو، ۱۱ وسل دیو راسو، ۱۲ خسرو کی پہیلیاں

(امرت رائے، ص۷۳)

امرت رائے نے انھیں ایک طرفدار کی نظر سے نہیں، ایک پارکھ کی نظر سے دیکھا ہے۔ کہتے ہیں کہ ان میں سے پہلی پانچ اس دور کی نہیں بلکہ چودھویں صدی کے بعد کی ہیں۔ اگلی تین کا حوالہ دوسرے تیسرے راوی نے دیا ہے، دیکھا نہیں۔ صرف کیرتی پتک کے چند متفرق اوراق ملے ہیں لیکن یہ طے ہوگیا ہے کہ یہ اور پداولی بہت بعد کے شاعر ودیاپتی کی لکھی ہوئی ہیں۔ اگلے دو یعنی پرمال راسو اور پرتھوی راج راسو بھی الحاقی ہیں۔ پرتھوی راج راسو کو عرصے تک مستند سمجھا جاتا تھا لیکن مشہور مورخ گوری شنکر ہیرا چند اوجھا نے طے کر دیا کہ پرتھوی راج راسو نے موجودہ شکل ۱۳۵۰ء اور ۱۶۷۵ء کے بیچ اختیار کی۔ منی جن وجے نے اپ بھرنش کے چار چھپّیوں کی طرف توجہ دلائی جن کا راجستھانی ترجمہ لفظ بہ لفظ پرتھوی راج راسو میں لے لیا گیا ہے۔ اس طرح یہ راسو الحاقی ثابت ہوگیا۔

محمود شیرانی کی کتاب کی وجہ سے اہلِ اردو کو پرتھوی راج راسو سے دلچسپی ہے۔ شیرانی کی تحقیق مہامہو پادھیائے گوری شنکر سے بہت آگے بڑھ گئی ہے جس کو سمن راجے نے بڑی تفصیل سے دیا ہے۔ اس کی تخلیق کے زمانے کو لے کر شکایتیں اس لیے اٹھتی

ہیں کہ اسے کسی ایک مصنف کی تخلیق مان لیا جاتا ہے جبکہ دراصل یہ ایک ترقی پذیر کاویہ یا ایپک کی طرح ہے۔ اس کے مختلف نسخے دیکھیے۔ یہ ایک قسم کی زبانی روایت ہیں۔ جس بھاٹ کوی کا جیسے جی چاہا قصے کو اسی طرح موڑ دیا۔ یہ راسو مہابھارت، ہومر سے منسوب رزمیوں، الف لیلیٰ یا داستانِ امیر حمزہ کی طرح ہے جس کے مختلف متن مختلف نامعلوم مصنفوں کے ہیں۔

ڈاکٹر شمبھوناتھ سنگھ کے مطابق اس کی پانچ اوستھائیں یعنی عمر کی منزلیں ہیں۔ پہلی منزل میں چندر بردائی نے اس کے مطابق کوئی کاویہ لکھا لیکن یہ نامکمل رہا۔ پرتھوی راج قید ہوکر دہلی چلا گیا۔ چندر اسے چھڑانے گیا لیکن دونوں مارے گئے۔ چوتھی منزل ۱۶۴۳ء سے ۱۷۰۳ء تک ہے اور پانچویں منزل ۱۷۰۳ء کے بعد ہے جب اس کے چار مخلوطات بن گئے۔ اس رزمیے کی بعض ابیات سنسکرت کی ہیں، بعض پراکرت کی، بعض اپ بھرنش کی، بعض فارسی ملی برج بھاشا کی۔ اس لیے اس کے مختلف رشتوں کی ادبی کیفیت مختلف ہے۔ (ساہتیہ اتہاس، ص۳۶۷-۳۶۱)

رام چندر شکل کی بارہ کتابوں میں دو بچیں۔ بسل دیو راسو بھی مستند نہیں معلوم ہوتی۔ شکل نے ہندی کے ابتدائی دور کو ویرگاتھا کال کہا تھا۔ لیکن یہ دونوں کتابیں ویرگاتھا نہیں۔ بیسل دیو راسو میں بیسل دیو کی پُرامن شادی کا بیان ہے۔ خسرو کی پہیلیوں کو اور دوسری ہندی شاعری کو میں اردو کے باب میں لوں گا۔

امرت رائے لکھتے ہیں کہ بنگالی، آسامی اور اڑیا زبانوں کی تواریخ ادب سدھوں سے شروع کی جاتی ہیں تو پھر ہندی ادب کی تاریخوں کو بھی سدھوں سے کیوں نہ شروع کیا جائے لیکن اگر یہ اپ بھرنش کے قلم رو میں دراندازی کہی جائے تو گیارھویں صدی میں گورکھ ناتھ سے ضرور کرنی چاہیے۔ (ص۸۲)

کوئی نہیں جانتا کہ اپ بھرنشیں کب ختم ہوئیں اور نئی ہند آریائی زبانیں کب شروع ہوئیں۔ یہ پورا بحرانی وقت تاریکی میں چھپا ہوا ہے۔ (ص۸۳)

اب تو ہندی ادب کی سب تاریخوں میں سدھ دور کو شامل کیا جاتا ہے۔ امرت رائے اتنے لالچی نہیں تھے لیکن انھوں نے تاریک صدیوں میں شب خون مارنے میں کوئی

تامل نہ کیا۔

نئی ہند آریائی زبانوں کے طلوع کے زمانے کے بارے میں ہندی لسانیات کے ماہرین میں بھی کچھ اختلاف دکھائی دیتا ہے۔ ڈاکٹر نامور سنگھ اپ بھرنش اور ہندی دونوں کے عالم ہیں۔ کہتے ہیں کہ اپ بھرنش اپنے آخری دور میں اوہٹھ کہلاتی تھی۔ ادبی اوہٹھ کے تین علاقائی روپ تھے: مغربی، مشرقی اور مدھیہ دیشی، لیکن ان کے بعد چودھویں صدی کے شروع ہی سے ایک طرف گجراتی، مراٹھی، بنگالی وغیرہ نیز خود درمیانی علاقے میں راجستھانی، برج بھاشا، کھڑی بولی اور میواتی کی خصوصیتیں دکھائی دینے لگتی ہیں۔ پراکرت دور میں پراکرتوں میں تلفظ کا اختلاف ہی تھا، قواعد کا نہیں لیکن گجراتی، مراٹھی، بنگلہ اور ہندی کی بولیوں میں یہ اختلافات دونوں قسم کے تھے۔ یہ اختلافات کئی صدیوں میں اپ بھرنش کے بطن سے تیار ہوئے ہوں گے (اپ بھرنش کا یوگ، ص۱۰۰-۹۹)۔ امرت رائے کے مطابق گورکھ ناتھ اور دوسرے ناتھ پنتھیوں کے یہاں ان تمام بولیوں کے آثار دکھائی دینے لگتے ہیں۔

ہندوستانی لسانیات کے ابوالآبا سنیتی کمار چٹرجی ہوں یا مستشرق گریرسن اور ٹے سی ٹوری یا ہندی کے وشوناتھ پرساد، نامور سنگھ یا امرت رائے شمالی ہند کی نئی ہند آریائی زبانوں اور بولیوں کے طلوع کو لے کر ہندی اور معاصر زبانوں/بولیوں کی مماثلت اور اشتراک پر زور دیتے ہیں۔ ڈاکٹر اشوک کیلکر نے دکھایا تھا کہ پرانی مغربی راجستھانی اور پرانی گجراتی تقریباً یکساں ہیں۔ نامور سنگھ نے لکھا ہے کہ مغربی راجستھان بہت عرصے تک گجرات سے متعلق رہا اس لیے دونوں کی پرانی زبانیں تقریباً یکساں ہیں۔ مشرقی راجستھان پرتھوی راج چوہان کے وقت میں یا اور پہلے سے دلّی آگرہ کی حکومت سے وابستہ رہا اس لیے پوربی راجستھانی پرانی برج بھاشا سے ملتی ہے۔ اودھی، برج بھاشا اور کھڑی بولی نے مل کر ایک شعری زبان تیار کی (اپ بھرنش کا یوگ، ص۱۰۲-۱۰۱) امرت رائے کے دو ہیرو ہیں: گورکھ ناتھ اور کبیر۔ وہ انھیں لے کر شمال کی ایک ایک زبان اور بولی کے مماثلات ان لوک کویوں کے یہاں سے دکھاتے ہیں۔

انھوں نے سدھوں اور ناتھوں کے سلسلے میں پوربی کو پکڑا تو کبیر کو پوربی کا نمائندہ

مان کر اس کے کلام اور راجستھانی لوک کاویہ 'ڈھولا مارو را دوہا' کے اشتراکات دکھائے، بھی پوربی کے ایک شلا لیکھ 'راؤل ویل' یا کتاب 'اکتی ویکتی پرکرن' کا تجزیہ کیا۔ پوربی کے بعد امرت رائے برج بھاشا کو لیتے ہیں۔ چٹرجی لکھتے ہیں کہ برج بھاشا شورسینی پراکرت اور شورسینی اپ بھرنش کی صحیح وارث ہے۔ مغربی ہندی کی شمالی مغربی بولیاں (ہریانی اور کھڑی بولی) شدت سے پنجابی کے زیرِ اثر تھیں لیکن برج مغربی ہندی کی بہترین اور قدیم ترین شکل ہے۔ برج بھاشا کو سورداس سے شروع کیا جاتا تھا لیکن ایک محقق ڈاکٹر شو پرساد سنگھ نے اپنے مقالے 'سور پورو برج بھاشا' (سورداس سے پہلے کی برج بھاشا) میں طے کیا کہ سمت ۱۴۰۰/ ۱۳۴۳ء تک برج بھاشا ایک بہتر شکل اختیار کر چکی تھی۔ راجستھان اور گجرات کے جین ذخیروں میں ۱۳۴۳ء اور ۱۵۴۳ء کے درمیان کے برج بھاشا کے متعدد مخطوطات موجود ہیں۔ (امرت رائے، ص۱۰۲۔۱۰۱)

بقول امرت رائے برج بھاشا کا قدیم نام گوالیری بھی ملتا ہے۔ انھوں نے اردو کے امیر خسرو، بابا فرید اور حمید الدین ناگوری کا بھی تذکرہ کیا۔ امرت رائے نے برج کے ایسے ذخیروں اور نسخوں کا بھی پتہ دیا جو رام چندر شکل کی تاریخ کے بعد ملے۔

ایک اور محقق ہری ہرنواس دویدی نے اپنی کتاب 'مدھیہ دیشیہ بھاشا' میں بھی شہنشاہ اکبر کے عہد کے بہت سے قلمی مواد کا پتہ دیا ہے۔ اس زمانے کے کئی ہندو مصنفوں نے بھی اپنی برج کی تخلیقات کو گوالیری بھاشا کہا ہے۔ ہندی مخطوطات کے مشہور عالم اگر چند نہٹا نے 'ہتوپدیش' کے ایک نثری نسخے کا تعارف کرایا جو پندرھویں صدی کے آخر یا سولھویں صدی کے شروع کا ہے لیکن اس کے مصنف کا پتہ نہیں۔ امرت رائے نے ان محققوں کے دریافت شدہ برج کے نظم اور نثر کے متون کے نمونے دیے ہیں۔ شو پرساد سنگھ نے انکشاف کیا کہ ہیم چند کے پراکرت ویاکرن میں شورسینی اپ بھرنش کی جو مثالیں دی گئی ہیں ان میں بہت سی برج بھاشا کی ہراول معلوم ہوتی ہیں۔

قدیم برج کے سلسلے میں پنگل کا تذکرہ بھی مناسب ہے۔ سنیتی کمار چٹرجی نے کہا ہے کہ راجستھان اور مالوے میں شورسینی اپ بھرنش کی ایک شکل نمودار ہوئی جو اس کے اور پرانی برج کے بیچ کی منزل ہے اور جسے پنگل کہتے ہیں۔ ڈاکٹر سمن راجے نے بھی پنگل کی

یہی تعریف کی ہے۔ اسی کے قافیے سے مغربی راجستھان کی شاہی زبان ڈنگل کہلائی۔ امرت رائے نے واضح کیا ہے کہ پرانی شورسینی اپ بھرنش اور اوہٹھ میں کوئی فرق نہیں۔ ٹے سی ٹوری (Tessitore) نے ہیم چند کے بعد کی زبان کی دو قسمیں کی ہیں: گجرات اور مغربی راجستھان کی زبان قدیم مغربی راجستھانی اور سوراشٹر اور مشرقی راجستھان کی زبان پنگل اپ بھرنش۔ ڈاکٹر ماتا پرساد گپت قدرے اختلاف کے ساتھ کہتے ہیں کہ یہ تسلیم کہ پرتھوی راج راسو کی زبان مشرقی راجستھان سے تعلق رکھتی ہے لیکن غالباً اس علاقے کی ادبی زبان ہی کو پنگل کہہ سکتے ہیں، عوام کی بول چال کی زبان کو نہیں۔ (امرت رائے، ص۱۱۲۔۱۱۱)

امرت رائے نے برج بھاشا کی قدامت دکھانے کے لیے غیر معمولی مشقت کی ہے۔ انھوں نے شو پرساد سنگھ کے مقالے سے لے کر اپ بھرنش کے آخری دور کے پد، دوہوں اور الفاظ نیز برج بھاشا کے مماثل مصرعے یا لفظ دیے ہیں۔ مجھے ان میں سے بیشتر میں غیر معمولی مشابہت نہیں دکھائی دی۔ امرت رائے نے اس دور (گیارھویں تا چودھویں صدی) کے اور نمونے بھی دیے ہیں مثلاً سنگرام سنگھ کی 'بال شکشا' (۱۲۷۰ء)، پراکرت پنگل (گیارھویں تا بارھویں صدی کی زبان)، چکردھر مہاراشٹر کے مہانوبھاؤ فرقے کا بانی (ولادت تقریباً ۱۱۹۴ء)، نام دیو (۱۲۷۰ء تا ۱۳۵۰ء) وغیرہ (ص۱۱۵-۱۱۳)

اس کے بعد وہ اردو فارسی کے صوفیوں کو لیتے ہیں اور ان کے بارے میں ڈاکٹر اطہر عباس رضوی کے طولانی اقتباسات دیتے ہیں۔ صوفیوں میں بابا فرید، شیخ حمید الدین ناگوری، نصیر الدین چراغ دہلی (خیر المجالس)، بابا فرید گنج شکر نیز میر عبدالواحد بلگرامی (۱۵۰۹ء تا ۱۶۰۸ء) مصنف حقائق ہندی وغیرہ کو لیا ہے۔ ان سب کے یہاں سے کھڑی بولی نظم کے نمونے دیے ہیں جن میں سے کئی کو اہل اردو معتبر نہیں مانتے۔ بکٹ کہانی اور سکندر کے مرثیوں کے علاوہ بلگرام کے کئی صوفیوں کے اشعار بھی دیے ہیں۔ علامہ میر جلیل (۱۶۶۴ء تا ۱۷۲۶ء)، مبارک (۱۵۸۳ء تا ۱۶۸۸ء)، پچی (وفات ۱۰ محرم ۱۱۴۲ھ/۱۷۲۶ء)۔ انھیں کے ساتھ وہ ہندی کے تین صوفیوں کے نمونے بھی دیتے ہیں: رسکھان (ولادت قریب ۱۵۹۱ء م ۱۶۸۰ء)، رسلین (۱۶۹۹ء تا ۱۷۵۱ء)، میر عیسیٰ میران

(م ۱۶ جنوری ۱۹۸۱ء)۔ امرت رائے کہتے ہیں کہ محمد حسین آزاد کا قول، جس میں اردو کو برج بھاشا کی اولاد کہا ہے، پورا سچ نہیں تو پورا جھوٹ بھی نہیں۔ اگر کھڑی بولی و برج بھاشا، کھڑی بولی و پوربی یا کھڑی بولی و پنجابی کو دیکھا جائے تو معلوم ہوگا کہ کئی زبانوں اور بولیوں نے مل کر ہندی، ہندوی کو کھڑی بولی کی شکل دی۔ امرت رائے نے اگلے باب میں مختلف ادوار کے شعرا کے نمونے دیے ہیں۔ ان میں امیر خسرو اور بوعلی قلندر کے دوہوں کو بھی لیا ہے۔ اس طرح مختلف زبانوں/ بولیوں اور ملک کے مختلف علاقوں کو ملا کر وہ کھڑی بولی/ ہندی کی ایک مسلسل روایت پیش کرتے ہیں۔

انھوں نے ص۴۵-۱۴۳ پر خسرو کے مختلف نمونے دیے ہیں۔ ان میں سے کچھ کو میں زبان کی قدامت کی بنا پر مان لیتا ہوں تو ان میں سے کچھ کو موجودہ صاف زبان کی وجہ سے ان کا نہیں مانتا۔ آگے وہ مراٹھی کے سنت شاعروں کو لیتے ہیں جن میں نامدیو کے علاوہ مہانو بھاؤ فرقے کے شعرا کو لیتے ہیں۔ یہ فرقہ چکردھر سوامی (۱۱۹۴ء تا ۱۲۷۴ء) نے قائم کیا۔ ان کی بیشتر شاعری مراٹھی میں ہے لیکن بہت سی ہندی میں بھی۔ یہ مراٹھواڑہ یونیورسٹی کے یوسف پٹھان کی بدولت سامنے آئی۔ یہ زیادہ تر بارھویں اور تیرھویں صدی کی ہے، وہی زمانہ جو گیانیشور اور گیان دیو کا ہے۔

مہانو بھاؤ شعرا کے ہندی کلام کو تسو (Tisu) کہتے ہیں کیونکہ اس میں کم و بیش تین جز ہوتے ہیں۔ انھیں گھومنے والے بھاٹ گاتے ہیں۔ ان کی زبان روزانہ کی دکھنی اور مراٹھی ملی ہوتی ہے۔ کچھ نمونے:

مدماتی مینا بول کرے کلول ہری ہاہا چکر پانی پڑھے چنڈال (چکرپانی پلسکر۔ امرت رائے، ص ۴۸-۱۴۷)

نین بان، کنتر مار، کیا مدن بے چار، ہری لپٹ گلنار، عجب موج بنی ہے (ایضاً، ص ۱۴۸)

اسی شاعر کی کتاب 'تسا' میں اسلامی مذہبی اصطلاحیں بھی ملتی ہیں مثلاً

خدا کو ذرے سو خدا ہی کا بندہ

نہیں کوئی تیرا دنیا میں سگا   خدا یک بگر (بغیر) تو پائے گا دگا (دغا) (ایضاً)

اب ہم قدیم ہندی تصانیف کے تعاقب میں پوربی کی اہم تصنیف ضلع رائے بریلی کے مولانا داؤد کی 'چنداین' کی طرف آتے ہیں۔ امرت رائے نے اس کی مختصر تفصیل دی

ہے: میرے بھائی ڈاکٹر پرکاش مونس نے اپنے مقالے 'اردو ادب پر ہندی ادب کا اثر' میں اس پر دس صفحے لکھے ہیں۔ عبدالقادر بدایونی نے 'منتخب التواریخ' میں اسے 'ہندوی' کی مثنوی کہا ہے لیکن یہ اودھی میں مثنوی کے انداز کی نظم ہے۔ یہ چوپائی کے وزن میں ہے اور چوپائی کے چار مصرعوں کو نصف کر کے دو مصرعوں کی اردھاولی بنا لیا ہے۔ اس مثنوی کے اردو رسم الخط میں لکھے ہوئے منتشر اوراق جگہ جگہ سے ملے۔ ان میں ربط نہیں ہے۔ ہندی میں ڈاکٹر پرمیشوری لال گپت نے ان کا تعارف کرایا اور ڈاکٹر وشوناتھ پرساد اور ڈاکٹر ماتا پرساد گپت نے اسے علیحدہ علیحدہ ترتیب دیا۔ ڈاکٹر پرکاش مونس لکھتے ہیں:

> "ان اوراق کو مختلف محققوں نے اپنی اپنی سمجھ کے مطابق ترتیب دے لیا ہے۔
> اس طرح 'چنداین' نامی جو کتاب مرتب ہوئی ہے اس پر ایک نظر ڈالنے سے ہی
> معلوم ہو جاتا ہے کہ زنجیر کی بعض کڑیاں غلط جگہ جڑی ہوئی ہیں اور بعض سرے
> سے غائب ہیں۔" (اردو ادب پر ہندی ادب کا اثر، ص ۲۳۵)

یہ مثنوی ۷۷۹ھ (۷۸-۱۳۷۷ء) کی تصنیف ہے۔ خود داؤد نے اپنے الفاظ میں اس کی تاریخ دی ہے۔ مونس لکھتے ہیں کہ: "تحقیقی نقطۂ نظر سے 'چنداین' کی اہمیت سے انکار نہیں کیا جا سکتا۔ اب تک کی تحقیق کے مطابق ہندی کی کسی بھی بولی میں اس سے قدیم تر کوئی کتاب دستیاب نہ ہو سکی۔ مثنوی 'کدم راؤ پدم راؤ' بھی اس سے کم از کم ساٹھ سال بعد کی تصنیف ہے۔" (ایضاً، ص ۲۳۶)

اردو میں غواصی کی مثنوی 'مینا ستونتی' میں بھی یہی قصہ ہے۔

امرت رائے نے 'چنداین' کے ساتھ ایک پُراسرار چیز 'کتب شنک' کا ذکر کیا ہے۔ اس کا مصنف اور صحیح زمانہ نامعلوم ہے۔ اس کے قدیم ترین نسخے کی کتابت سمت ۱۶۳۳ یعنی ۱۵۷۶ء میں ہوئی۔ اس کے مرتب ڈاکٹر ماتا پرساد گپت کہتے ہیں کہ اگر یہ ۷۵ یا ۷۶ سال پہلے کی تصنیف ہو تو اس کا زمانہ ۱۵۰۰ء ہوگا لیکن اس کی زبان کو دیکھتے ہوئے ہم کہہ سکتے ہیں کہ یہ پندرھویں صدی کی ہوگی۔ (امرت رائے، ص ۱۵۲)

اس میں نثر اور نظم دونوں ہیں۔ یہ کھڑی بولی کی کتاب معلوم ہوتی ہے جو کبیر کے عہد کی ہونی چاہیے۔ نمونہ:

اتی کرت بی بی بوانا آئی
سلطان کیا رسائی
پھکیر (فقیر) مارنا ہی کی جیاونا ہی
پھیرتی پھیرتی کھدا ہی رحم کرئی گا
کھوب (خوب) تھی کھوب ہی گا
طبیب تمام دوری کرو
میرے کو سہس ہوئی گا

اس میں کھ (خ) کے لیے، معکوس ش کے لیے 'k' اور ہے کی جگہ ہی کا استعمال اسے اپ بھرنش کے پاس پہنچا دیتا ہے۔ اس کے دوہے تو فرسودگی کے سبب اپ بھرنش کے ہی معلوم ہوتے ہیں۔ (ایضا،۵۳۔۱۵۲)

اس کے بعد بھگتی کال کے نرگن سنت کوی آتے ہیں جن میں سب سے اہم کبیر ہیں۔ روایتاً ان کا زمانہ ۱۳۹۸ء تا ۱۵۱۸ء مانا جاتا ہے۔ امرت رائے لکھتے ہیں کہ کبیر کی مقبولیت میں کبھی بھی کمی نہیں آئی۔ شاید تلسی داس کے بعد عام آدمیوں کی بول چال میں کبیر ہی کا سب سے بڑا مقام ہے۔ کبیر کی زبان پنجابی، راجستھانی، کھڑی بولی، برج بھاشا اور پوربی کی دونوں قسموں اودھی اور بھوجپوری کا ملغوبہ ہے۔ لیکن ماتا بدل جیسوال کی رائے میں کبیر کی شاعری کی بنیادی زبان کھڑی بولی ہے نہ کہ برج، اودھی، بھوجپوری یا پنجابی۔ کبیر کے یہاں ان سب کی آمیزش بالکل فطری ہے مثلاً کھڑی بولی کے ضمیر کے ساتھ برج بھاشا فعل، اور کھڑی بولی فعل کے ساتھ برج بھاشا کا ضمیر... ہندی نے ان سب روپوں کو مغربی اپ بھرنش سے ترکے میں پایا تھا، اس لیے کبیر کے وقت تک یہ کھڑی بولی، برج اور اودھی کا مشترکہ ورثہ تھے۔ (ایضا،۵۴۔۱۵۳)

امرت رائے نے کئی صفحوں میں کبیر کے کلام سے ہر بولی کا کلام نقل کیا ہے۔ کبیر کے بعد وہ رائے داس، عبدالقدوس گنگوہی، ان کی کتاب رشد نامہ/ الکھ بانی، پھر نانک (۱۴۶۹ء تا ۱۵۳۸ء) احمد آباد کے نداف دادو (۱۵۴۴ء تا ۱۶۰۳ء) کو لیتے ہیں۔ ان سب کی شاعری کی بنیادی زبان راجستھانی سے متاثر مغربی ہندی تھی۔ نیز وہ ایک ناتھ

(۱۵۳۳ء اور ۱۵۹۹ء کے بیچ) اور کڑا الہ آباد کے ملوک داس کے نمونے درج کرتے ہیں۔

دکنی

اب میں ہندی زبان و ادب کے ساتھ مزید سفر کو روکتا ہوں۔ ہم زمان و مکاں میں بہت دور نکل آئے ہیں یہاں تک کہ ہمیں مہاراشٹر سے آگے دراوڑی علاقے نظر آنے لگے ہیں۔ مختلف زمانوں میں دکن کے معنی مختلف رہے ہیں۔ کبھی نربدا کے جنوب کے پورے علاقے کو دکن کہہ دیا جاتا تھا، کبھی اس میں سے مراٹھی علاقوں کو چھوڑ دیا جاتا تھا۔ اکبر نے مالوہ، برار، خاندیس اور گجرات کو ملا کر دکن کا صوبہ بنایا۔ بعد میں احمد نگر بھی اس صوبے میں شامل ہوگیا۔ اس عہد کے دکن میں کوئی دراوڑی علاقہ نہیں تھا۔ دلّی کی حکومت نے جنوب کی طرف پیش قدمی بہت پہلے ہی شروع کردی تھی۔ میں نے چند تاریخیں شری رام شرما کی ہندی کتاب کے اردو ترجمے 'دکنی زبان کا آغاز و ارتقا' سے لی ہیں۔

علاء الدین خلجی کا دولت آباد پر حملہ ۱۲۹۴ء
علاء الدین کا گجرات کو اپنی سلطنت میں ملا لینا ۱۲۹۷ء
علاء الدین کے سپہ سالار ملک کافور کا دولت آباد پر حملہ ۸۔۱۳۰۷ء
محمد تغلق کا دلّی سے دارالسلطنت دولت آباد لے جانا ۱۳۲۷ء
علاء الدین بہمن شاہ کا بہمنی حکومت قائم کرنا ۱۳۴۷ء

تیرھویں صدی کے آخر میں شمال سے جنوب کی طرف فوجی حملے شروع ہوئے اور سترھویں صدی کے آخر تک جاری رہے۔ مغل فوجوں میں مختلف مقامات کے سپاہی ہوتے تھے۔ ایران و عرب سے آئے ہوئے بھی، پنجاب، ہریانہ اور یوپی کے بھی۔ جب فوجیں جنوب کو جاتی تھیں، ان کے ساتھ جانے والے بعض خاندان جنوب میں رہ جاتے تھے اور واپس شمال نہیں آتے تھے۔ فوجیوں کے ساتھ کچھ علما، شرفا اور درویش بھی دکن جاتے رہتے تھے۔ ان مہاجرین کے ساتھ شمالی ہند کی کھڑی بولی دکن پہنچی۔ وقت گزرنے کے ساتھ اس پر بہت سے اثرات ہوئے۔ وہاں اس کا ارتقا شمال سے مختلف طور پر ہوا۔ شاید یہ شمالی ہند

کی تیرھویں چودھویں صدی کی ہندوستانی کو پیش کرتی ہے۔

امرت رائے کا دعویٰ ہے کہ علاء الدین خلجی سے بھی پہلے گورکھ ناتھ کی سرکردگی میں ناتھ پنتھی لوگ دکن پہنچے جس کی وجہ سے شمال کی ملی جلی زبان دکن پہنچ گئی۔ رابطے کا دوسرا قدم علاء الدین کے سپہ سالار ملک کافور نے رکھا۔ امرت رائے کے بقول اس نے گجرات ۱۲۹۷ء میں، مہاراشٹر ۱۳۰۴ء میں، آندھرا ۱۳۰۷ء میں اور کرناٹک ۱۳۰۷ء میں فتح کیے۔ تیسرا عظیم واقعہ محمد تغلق کا دہلی کی آبادی کو ۱۳۲۷ء میں دیوگری یا دولت آباد میں منتقل کرنا تھا اور اس کے بعد اس آبادی کو واپس دہلی لے جانا تھا۔ ان رابطوں سے شمال کی زبانیں دکن میں جاکر دکنی بن گئیں۔ (امرت رائے، ص ۱۷۴)

اس زبان کو بولنے، لکھنے پڑھنے، اس میں تخلیق کرنے والے سب شمالی ہند سے ہجرت کیے ہوئے مسلمان تھے۔ انھیں نے اس میں تنقید و تحقیق کی۔ سب سے پہلے کام کرنے والے عبدالجبار صوفی ملکاپوری، نصیرالدین ہاشمی، شمس اللہ قادری، ڈاکٹر زور اور عبدالقادر سروری تھے۔ ان کے بعد میں حیدرآباد کے ہندی کے پروفیسر شری رام شرما اور سنسکرت اور لسانیات کے پروفیسر رام بابو سکسینہ نے دکھنی زبان و ادب کو ہندی قرار دیا۔ امرت رائے کی بھی یہی رائے ہے۔ دراصل دکھنی کے آغاز کے زمانے میں اردو ہندی کی تفریق کہاں ہوئی تھی۔ ہمارے معاصرین کے دونوں فریق دکنی/دکھنی کے اردو یا ہندی ہونے کے حق میں دلیلیں دیتے ہیں۔

اردو کے حق میں دلیلیں ہیں کہ دکھنی کے سب تخلیق کار مسلمان ہیں۔ یہ دکنی کے علاوہ عربی فارسی پڑھے ہوئے بھی ہیں۔ بیشتر کے تخلص فارسی شاعروں کی روایت میں یائے معروف یعنی ای پر ختم ہوتے ہیں جیسے وجہی۔ غواصی، نصرتی۔ ان کی سب تخلیقات اردو رسم الخط میں ملتی ہیں، ان کی زیادہ تر کتابوں اور مثنویوں کے نام عربی فارسی کے ہیں، ان میں سے متعدد کتابیں عربی فارسی سے ترجمہ ہوئی ہیں، ابتدائی دکنی نثر پر فارسی کا غلبہ ہے وغیرہ۔

ہندی والے کہتے ہیں کہ دکنی زبان میں سنسکرت کے تت سم الفاظ بھرے ہوئے ہیں۔ امرت رائے نے ان کی کئی فہرستیں دی ہیں۔ ان میں بکثرت ویدانت اور یوگ کی

اصطلاحیں ہیں۔ بہت سی مثنویوں اور نظموں کے نام ہندی کے ہیں۔ عام طور سے ان کا مزاج اور شعری روایت ہندی کی ہے۔ واضح ہو کہ شاہ امین الدین علی اعلیٰ کا فلسفۂ تصوف پانچ عناصر، پچیس گن ہندو فلسفے کی صدائے بازگشت ہے۔ مسلمانوں میں چار عناصر آب، آتش، خاک، باد ہوتے ہیں۔ ہندو فلسفے میں پانچواں عنصر آکاش ہے۔ شاہ امین نے اسے اپنا کر 'خالی' نام دیا ہے۔ ڈاکٹر حسینی شاہد کی عالمانہ کتاب سید شاہ امین الدین علی اعلیٰ کے صفحے ۱۶۲ تا ۱۶۶ کو دیکھیے، معلوم ہوتا ہے کہ کسی شنکر آچاریہ کا فلسفہ پڑھ رہے ہیں۔

> ''پس اول برہما تھا، اس کے بعد مایا، اس کے بعد گیان اور اس کے بعد اگیان پیدا ہوا۔ اگیان سے آکاش (خالی) کا جنم ہوا۔ اس کی دو صفتیں مانی گئی ہیں۔ پہلی صفت برہما کی اور دوسری اس کی اپنی صفت یعنی 'شبد'۔ اس کی اپنی ذاتی صفت سے ہوا پیدا ہوئی جس کو 'وایو تو' کہا۔ اس میں تین گن ہیں۔ پہلی صفت برہما کی، دوسری صفت آکاش کی، تیسری اس کی اپنی صفت 'سپرش' (لمس)۔
> (امین الدین علی اعلیٰ، حیدرآباد اگست ۷۳ء، ص ۱۶۳)

ڈاکٹر پرکاش مونس اور امرت رائے نے ابراہیم عادل شاہ ثانی کی 'کتاب نورس' سے یہ اشعار دیے ہیں:

بھیرو کرپور گورا بھال تلک چندرا — جری نیترا جٹا مکٹ گنگا دھرا
ایک ہست رنڈ نرا ترسول جگل کرا — باہن بلی ورد سیت جات گسائی ایشورا
کاس کروت کنجر پرسٹھ چرم دیا گھرا — سرپ سنگار تشٹھن پرچھائیں کلپترا
رنی وادم مردنگ دھام کیلاس تدو پترا — ابراہیم اکت لچھن راگ بھیرو مہا اتم سندرا

(کتاب نورس، ۱۹۵۵ء، ص ۹۷۔ مونس، ص ۹۷۔ امرت رائے، ص ۲۱۹)

مونس نے ان اشعار کے معنی بھی دیے ہیں۔ یہ راگ بھیرو کی تصویر ہے۔ اسے کس طرح اردو کہا جائے۔ یہ ہندی بھی نہیں سنسکرت ہے۔

محمود شیرانی گجرات و دکن کی نویں اور دسویں صدی ہجری کی شاعری کے بارے میں اعتراف کرتے ہیں۔

> ''اس دور میں شعر کے میدان میں اردو زبان کا دوسری زبانوں سے تمیز کرنا

> ایک مشکل امر ہے سوائے اس کے کہ شاعر مسلمان ہیں یا اس میں اسلامی الفاظ مستعمل ہوئے ہیں یا بعض اوقات اسلامی جذبات کی پیروی کی گئی ہے اور کوئی وجہ امتیاز نہیں، لیکن یہ مابہ الامتیاز بھی نہایت ہلکے رنگ میں نظر آتا ہے...
>
> درحقیقت یہ وہ زمانہ ہے جبکہ مسلمان عام طور پر ہندی اوزان و جذبات و خیالات کا تتبع کر رہے تھے۔ اردو نظم کا وہ دور جس میں وہ دوسری زبانوں کی شاعری سے ممیز ہوتی ہے دسویں صدی ہجری سے قبل شروع نہیں ہوتا جب گجرات اور بالخصوص دکن میں اردو شاعری بہ تقلید فارسی روشناس ہوتی ہے اور فارسی جذبات و خیالات و عروض کا پرتو قبول کر لیتی ہے۔"(۱)

سولھویں صدی عیسوی کے گجری ادب کے سلسلے میں بھی شیرانی انھیں خیالات کا اعادہ کرتے ہیں۔

ان ایّام میں اردو زبان کے امتیازی خد و خال جو دوسری زبانوں سے اسے ممیز کر سکیں صرف معدودے چند ہیں یعنی یہ کہ اس زبان میں مسلمانی جذبات و خیالات ہوں، اس میں ایک حد تک عربی و فارسی الفاظ کا عنصر موجود ہو، اس کی صرف و نحو ایک خاص اصول و قاعدہ کی پابند ہو۔ (گوجری، گجراتی اردو سولھویں صدی میں۔ اورینٹل کالج میگزین نومبر ۳۰، و فروری ۳۱ء و مقالات شیرانی جلد اول، ص ۱۷۴)

دکنی ادب آہستہ آہستہ ہندی روایت سے فارسی روایت کی طرف بڑھتا ہے تا آنکہ ولی کے کلام میں تقسیم کرنے والا خط صاف نظر آتا ہے۔ بہرحال اگر اردو ہندی دو ادب ہیں تو دکنی کو اردو کے خیمے میں ڈالنے کے دلائل زیادہ مضبوط ہیں۔ جس زبان کی کتابوں یا نظموں کے نام شمائل الاتقیا، تاج الحقائق، تحفۃ النصائح، تلاوۃ الوجود، مغز مرغوب، جمعات مشاہیر، جواہر اسرار اللہ، وصیت الہادی، رموز السالکین، کلمۃ الحقائق اور معراج العاشقین ہوں اسے ہندی کیونکر کہہ دوں۔ میں یہ تسلیم کرتا ہوں کہ دکنی تخلیقات کی زبان پوری طرح وہی سمجھ سکتا ہے جو مشکل اردو، مشکل ہندی اور مراٹھی سے واقفیت رکھتا ہو۔ مجھ سے شری رام شرما کہتے تھے کہ وہ مثنوی 'کدم راؤ پدم راؤ' کا ہر شعر سمجھ سکتے ہیں۔ میں نے اس

---

۱ اردو کے فقرے اور دوہرے آٹھویں اور نویں صدی ہجری کی فارسی تصنیفات سے۔ اورینٹل کالج میگزین اگست ۱۹۳۰ء۔ باز طباعت مقالات حافظ محمود شیرانی جلد اول، ص ۵۹۔۱۵۸

بزرگ کا امتحان لینا مناسب نہ سمجھا۔

بعض معترض ہندی پر اعتراض کرتے ہیں کہ اس میں نثر انیسویں صدی کی ابتدا میں شروع ہوئی۔ چونکہ کسی بھی زبان کی تاریخ ادب میں نظم پہلے رواج پاتی ہے، نثر کافی بعد میں آتی ہے اس لیے یہ غلط فہمی عام ہے کہ شاعری پہلے اور نثر اس کے بعد نمودار ہوتی ہے۔ یہ خیال اصناف ادب کی حد تک تو صحیح ہے لیکن زبان کے استعمال کے معاملے میں نہیں۔ ظاہر ہے کہ انسان شعر کہنے سے پہلے نثر میں سوچتا ہے۔

رام چندر شکل کی تاریخ ادب میں متفرق نثر پاروں کو نہ لے کر دیانت داری سے ایسی کتابوں کا ذکر کیا گیا ہے جن کی زبان مجھ جیسے مبتدیِ ہندی کی بھی سمجھ میں آجاتی ہے۔ بعد کے عالم محققین قدامت کی تلاش میں ہندی کی چندی اور بال کی کھال نکالتے ہیں۔ وہ ایسی کتابوں سے شروع کرتے ہیں جو نظم کی ہیں لیکن ان کے بیچ میں کہیں کہیں نثر کے جملے یا ٹکڑے مل جاتے ہیں۔ یہ کتابیں ہندی کی کسی بولی میں نہیں، سنسکرت، اپ بھرنش، اودھی وغیرہ کی ہیں مثلاً

ڈاکٹر سمن راجے نے 'ساہتیہ اتہاس' میں ہندی نثر کا قدیم ترین نمونہ اُدیوتن سوامی کی 'کولیہ مالا کہا' (وکرم سمت ۸۳۶/ ۷۷۹ء) کو قرار دیا۔ یہ کتاب اپ بھرنش کی ہے لیکن اس میں پرانی دیسی بھاشاؤں کا بھی کچھ بیان ملتا ہے (ساہتیہ اتہاس، ص ۵۴۳)۔ اگر نظم میں اس دور میں سرہ یا سرہپا سدھ کے دوہوں کو ہندی تسلیم کر لیا گیا ہے تو نثر والے کیوں پیچھے رہیں۔ دوسری کتاب کئی صدیوں بعد تیرھویں صدی [وکرم سمت یا عیسوی؟] کی جگت سندری پریوگ مالا آیورویدک کی منظوم کتاب ہے جس کے بیچ میں نثر بھی ہے۔

(ایضاً، ص ۴۴۔۵۴۳)

اس کے آگے فاضل محقق لکھتی ہیں کہ اس دور کی نثری تخلیقات کو تین چار عنوانات میں تقسیم کیا جاسکتا ہے:

۱ مذہبی ۲ تاریخی ۳ فنی یا ادبی ۴ متفرق

مذہبی کتابیں زیادہ تر جین دھرم کی ہیں۔ یہ سمت ۱۳۳۰ یعنی ۱۲۷۳ء سے ملنے لگتی ہیں۔ دو چار کو چھوڑ کر بقیہ چودھویں صدی کی ہیں لیکن ان میں سے کسی کی زبان میرے

پلّے نہیں پڑتی۔ تاریخی کتابیں زیادہ تر راجستھان کی ہیں۔ ان کے نمونے بھی میری فہم سے بالاتر ہیں لیکن ہندی کے علما کے لیے بیش بہا ہوں گے۔ سمن راجے نے بڑی محنت سے ان کی جزئیات اور موضوعات کی ذیلی قسمیں دی ہیں۔ کتابوں کے نام اور سنیں درج کیے ہیں۔ آگے ایک بڑا تفصیلی باب قواعد اور فنِ زبان کی کتابوں کا ہے۔ چودھویں صدی سے مسلسل نثری کتابیں سامنے آنے لگتی ہیں۔ یہ سب ہندی کے محققوں کے لیے بیش قیمت سرمایہ ہے۔ میں آچاریہ رام چندر شکل کے دامن میں پناہ لیتا ہوں جن کی گنائی ہوئی کتابیں سب کی سب میری سمجھ میں آتی ہیں اور جنھیں میں دیانت داری سے اردو کے قارئین کے سامنے پیش کرسکتا ہوں۔ ان میں سے کچھ شکل جی کے علاوہ مونس صاحب کی کتاب 'اردو ادب پر ہندی ادب کا اثر' سے لی ہیں۔

اردو والے ہندی کے بارے میں کہتے ہیں کہ اس میں انیسویں صدی سے پہلے نثر تھی ہی نہیں، بعض اہلِ نظر دعویٰ کرتے ہیں کہ برج بھاشا نثر سے واقف نہیں۔ میں ان سب اعتراضات کو اگلے باب میں لوں گا فی الحال قابلِ فہم نثری کتابوں کا نام لے لیں۔ زبان کے نمونے ضمیمے میں دیے جائیں گے۔

برج بھاشا کی نثری کتابیں

۱ گورکھ پنتھیوں کی کتابوں میں نثر کے اجزا ملتے ہیں جو سمت ۱۴۰۷ کے آس پاس کے ہیں۔ ان میں نثر کی ایک پوری کتاب ملی ہے جو سمت ۱۴۰۰/۱۳۴۳ء کے آس پاس کی ہے۔ مصنف نامعلوم لیکن پوتھا، کہا جیسے روپوں کی وجہ سے راجستھان کا رہنے والا معلوم ہوتا ہے۔ (شکل، ص ۳۸۴)

۲ کرشن بھگتی کے ولبھ آچاریہ کے بیٹے وٹھل ناتھ سے منسوب 'شرنگار رس منڈن'۔ یہ کتاب غیر معتبر ہے اور اس کی نثر منظم نہیں۔ بعد میں اور نسخے ملے جو بڑے بھی ہیں اور جن کی زبان منظم اور باقاعدہ ہے۔

۳ چوراسی ویشنووں کی وارتا۔ اسے ولبھ آچاریہ کے پوتے اور وٹھل ناتھ کے بیٹے گوسائیں گوکل ناتھ کی کہا گیا ہے لیکن یہ گوکل ناتھ کے کسی چیلے کی لکھی ہوئی ہے

کیونکہ اس میں خود ان کی مدح ہے۔ اس کا زمانہ سترھویں صدی کا نصفِ اول مانا جاتا ہے۔

۴ دو سو باون ویشنووں کی وارتا۔ یہ اورنگ زیب کے عہد کی معلوم ہوتی ہے۔ (ایضاً، ص ۳۸۴)۔ بول چال کی برج بھاشا میں کہیں کہیں رائج عربی فارسی کے لفظ آ گئے ہیں۔

۵ نابھا داس کی اشٹھیام ۱۶۰۳ء کے آس پاس بھگوان رام سے متعلق۔

۶،۷ بیکنٹھ منی شکل۔ یہ اورچھا کے مہاراج جسونت سنگھ کے یہاں تھے۔ انھوں نے دو چھوٹی چھوٹی کتابیں 'اگہن ماہاتمیہ' اور 'ویشاکھ ماہاتمیہ' ۱۶۲۳ء کے آس پاس لکھیں۔

۸ ناسکیتو پاکھیان۔ مصنف نامعلوم۔ زمانہ ۱۷۰۳ء کے بعد۔

۹ سورتی مشر ۱۷۰۷ء میں سنسکرت سے کتھا لے کر 'بیتال پچیسی' لکھی۔ فورٹ ولیم کالج میں للّو لال نے اسی کا ترجمہ کیا۔

۱۰ ایک کتاب کے بارے میں دو اختلافی بیان ملتے ہیں:

> "مہاراجہ جے پور سوائی پرتاپ سنگھ کے حکم سے ۱۷۹۵ء میں لالہ ہیرالال نے 'آئین اکبری کی بھاشا وچنکا' کے نام سے ایک بڑی کتاب لکھی۔"

(رام چندر شکل، ص ۳۸۵)

۱۷۹۵ء میں لالہ ہیرالال کے حکم سے گمانی رائے کایستھ نے 'آئینِ اکبری کی بھاشا چکا' لکھی۔ نمونہ:

> "گمانی رائے کایستھ اب شیخ ابوالفضل گرنتھ کو کرتا پربھو کو نمسکار کر کے اکبر بادشاہ کی تعریف لکھنے کا کست (قصد) کرے ہے۔"

(ڈاکٹر مونس بحوالہ مضمون از ڈاکٹر پریم پرکاش گوتم۔ سمیلن پتریکا۔ جلد ۵۱، شمارہ ۳-۴، ص ۱۸۴)

اس اقتباس سے صاف ہے کہ ہندی کتاب گمانی رائے کایستھ کے قلم سے ہے۔

۱۱ اسی طرح برج بھاشا نثر کی اور کئی کتابیں ملتی ہیں جن میں کئی شاعری کی ٹیکا (شرح) ہیں مثلاً وکرم سمت اٹھارھویں صدی (سترھویں صدی عیسوی کا نصف آخر و اٹھارھویں صدی کا نصف اول) میں لکھی 'شرنگار منتک' کی ایک شرح۔

(شکل، ص ۳۸۶)

کھڑی بولی کی نثری کتابیں

اب کھڑی بولی ہندی نثر کے نمونے پیش کیے جاتے ہیں۔ پھر وہی نکتے دہراتا ہوں کہ زبان کا پہلا استعمال نثر میں اور بعد میں نظم میں ہوا ہوگا لیکن نثر کو قلم بند کر کے محفوظ نہ کیا ہوگا۔ بہرحال کھڑی بولی کی منظومات میں بھی نثری فقرے یا جملے بکھرے ہوئے مل جاتے ہیں۔ کھڑی بولی اردو کے ملفوظات جس طرح ملتے ہیں اسی طرح کھڑی بولی ہندی نثر کے متفرق نمونے بہت پرانے دور سے ملنے لگتے ہیں۔ ڈاکٹر پرکاش مونس کی کتاب 'اردو ادب پر ہندی ادب کا اثر'، ص ۳۱ تا ۳۴ ملاحظہ ہوں۔ میں یہاں بھی نثر پاروں کے نمونوں سے لے کر نثر کی پوری کتابوں سے سروکار رکھوں گا۔ میں اسی مقصد سے کمن راجے کی کتاب کا مطالعہ کر رہا تھا کہ کتاب کے شروع میں ابواب کی فہرست میں ایک ذیلی عنوان دکھائی دیا۔

'کھڑی بولی کا پراچینتم گدیہ' یعنی کھڑی بولی کی سب سے پرانی نثر۔ میں نے متن کتاب میں بڑے چاؤ سے دیکھا تو لکھا تھا:

کھڑی بولی کا پراچینتم گدیہ خواجہ بندہ نواز گیسو دراز محمد حسینی (۱۳۱۸ء تا ۱۴۲۲ء) کی رچناؤں میں دکھائی پڑتا ہے۔

نمونہ خواجہ صاحب کے شکارنامے کا تھا۔

''انسان کے پوچنے کوں پانچ تن، ہر ایک تن کو پانچ دروازے ہیں''

(ص ۴۸۔۵۴۷)

لیکن میں تو اپنی بے خبری کی وجہ سے ڈاکٹر حسینی شاہد اور ڈاکٹر محمد نورالدین سعید کی پیروی میں خواجہ بندہ نواز سے کسی بھی نثری رسالے کا انتساب رد کر چکا ہوں (میری اور ڈاکٹر سیدہ جعفر کی مشترکہ تاریخ ادب اردو جلد ۲، چھٹا باب)

برج بھاشا کی طرح ہم کھڑی بولی کی بھی پوری کتابوں کا شمار کرتے ہیں۔ زبان کے نمونے ضمیمے میں دیے جائیں گے۔ کئی کتابوں کی ہماری معلومات خاص طور سے دو ماخذوں سے ملی ہے۔

۱ رام چندر شکل کی تاریخ پندرھواں ایڈیشن ۲ ڈاکٹر پرکاش مونس کی کتاب اردو ادب پر ہندی ادب کا اثر۔ انھوں نے ہندی ساہتیہ سمیلن الٰہ آباد کی پتر کاؤں سے استفادہ کیا ہے۔ سمیلن کے اسکالر ملک میں گھوم کر غیر مشہور لائبریریوں اور ذاتی ذخیروں میں ہندی کے مخطوطات کی تلاش کرتے تھے اور ان کا مفصل تعارف اور نمونہ درج کر کے لے آتے تھے۔ یہ اسکالر بہت تھوڑی سی تنخواہ پر یہ خدمت انجام دیتے تھے۔ 'سمیلن پتر کا' سمیلن کا رسالہ ہے۔ اسکالروں کی کھوج پر مشتمل تین سال کا مواد پتر کا میں چھاپا جاتا تھا۔ اس سے متعدد مخطوطات کا پتہ محفوظ ہو جاتا تھا۔ ذیل کے بعض نسخوں کا پتا ڈاکٹر مونس کو انھیں رپورٹوں سے چلا۔ اب لیجیے کھڑی بولی کی نثری کتابیں :

۱ گنگ کوی: چند چھند برنن کی مہما۔ شہنشاہ اکبر کے عہد (۱۵۵۹ء تا ۱۶۰۵ء) میں (رام چندر شکل، ص ۳۸۹)

۲ ست گرو مہربان (پ ۱۵۸۱ء) کی گرمکھی رسم الخط میں لکھی ہوئی 'مہربان کی پوتھی' (مضمون ڈاکٹر گوبند رام راج گرو۔ سمیلن پتر کا، پوش، جیشٹھ شک ست ۱۸۸۸، ص ۱۳۷ بحوالہ مونس، ص ۳۴)

۳ ہری رائے (پ ۱۵۹۰ء): سات سروپ کی سجاوٹا۔ (سمیلن پتر کا، جلد ۵۱، شمارہ ۳۔۴ شک ست ۱۸۸۷، ص ۱۸۲۔ بحوالہ مونس، ص ۳۴)

۴ دوار کیش (۱۶۹۴ء تا ۱۷۴۴ء) کی نثری کتابیں (سمیلن پتر کا جلد ۵۱، شمارہ ۳۔۴، ص ۱۸۲ بحوالہ مونس، ص ۳۴)

۵ امینہ علی کی سوپن پرسنگ یا سوپن ولاس۔ ۱۷۲۳ء کے قریب کی لکھی ہوئی (ایضاً پتر کا، ص ۱۸۳ بحوالہ مونس)

۶ رام پرساد نرنجنی: بھاشا یوگ واسشٹھ ۱۷۴۱ء۔ یہ پٹیالہ دربار میں تھے اور مہارانی کو کتھا کہہ کر سنایا کرتے تھے۔ یہ کتاب بہت صاف ستھری کھڑی بولی میں ہے۔ (شکل کی تاریخ، ص ۳۹۰)

۷ عیسوی خاں بہادر کی رس چندر کا ۱۷۵۲ء۔ میں نے ہندی ساہتیہ سمیلن الٰہ آباد میں اس کا نسخہ دیکھا تھا۔

۸ پنڈت دولت رام ساکن بسوہ، مدھیہ پردیش نے ہری شینا چاریہ کی تالیف جین پدم پران کا ترجمہ ۱۷۶۱ء میں کیا۔ یہ ۷۰۰ سے زیادہ صفحوں کی کتاب ہے۔ اسے فارسی اردو سے کوئی تعلق نہیں اور یہ جین سماج کے لیے لکھا گیا (شکل کی تاریخ، ص ۳۹۱)

۹ راجستھان کے کسی لیکھک کا "منڈاور کا ورنن" ۱۷۰۳ء اور ۱۷۸۳ء کے بیچ۔ (ایضاً)

۱۰ للو لال کی لال چندرکا کو گریرسن نے ۱۷۹۶ء میں شائع کیا۔ یہ بہاری ست سئی کی شرح ہے۔ (بحوالہ کپل دیو سنگھ: برج بھاشا بنام کھڑی بولی طبع اول آگرہ، مئی ۱۹۵۶ء ص ۳۱)

اس طرح ۱۳۴۳ء اور ۱۸۰۰ء کے بیچ ہندی کی بولی برج بھاشا میں نثر کی کم از کم ۱۱ کتابیں اور کھڑی بولی نثر کی دیوناگری خط میں لکھی ۱۰ کتابیں ملتی ہیں۔ ان میں نمبر ۷ دوارکیش کی تصنیف کو اگر دو مان لیا جائے تو کھڑی بولی کی کتابیں بھی ۱۱ ہوں گی یعنی کل ۲۲ کتابیں۔ اگر ڈاکٹر سمن راجے کی بیان کردہ کتابوں کو بھی شامل کرلیا جائے تو پھر تو بیسیوں کتابیں ہوں گی۔

آٹھواں باب

ہندی کے ماضی پر اہلِ اردو کے دو سوالات

ہندی ادب کے ماضی پر اہلِ اردو کے دو اعتراضات/ مشاہدات پیش کیے جاتے ہیں۔

۱ ہندی کے ذیل میں ہمیشہ ہندی علاقے کی تمام زبانوں اور بولیوں: ہریانی، کھڑی، برج، بندیلی، اودھی وغیرہ کو کیوں شامل کیا جاتا ہے۔ صرف کھڑی بولی کو ہندی کہنا چاہیے۔

۲ کھڑی بولی ہندی ایک بالکل نئی زبان ہے جسے انگریزوں کے حکم پر فورٹ ولیم کالج میں تیار کیا گیا۔ اس کا مقصد ہندوؤں کے لیے ایک مشترکہ زبان مہیا کرنے کے سوا اور کچھ نہ تھا۔

پہلے اعتراض کے تحت ۱۸۰۰ء تک کا تمام ہندی ادب (برج، اودھی، وغیرہ) ہندی سے چھین لیا گیا جو صریحاً ناانصافی ہے۔ اس موقع پر مجھے یاد آتا ہے کہ لندن میں گول میز کانفرنس میں مہاتما گاندھی نے تین شرطیں رکھیں کہ اگر مسلم لیگ انھیں مان لے تو وہ مسلم مطالبات مان لیں گے۔ شرطیں یہ تھیں:

۱۔ مسلمان بالغ رائے دہی کو مانیں ۲۔ مکمل آزادی کا نصب العین مانیں ۳۔ اچھوتوں کے حق انتخابات جداگانہ کو نہ مانیں۔

مسلم لیگ کی طرف سے اقبال پہلی دو شرطیں تو مان گئے لیکن تیسری کے لیے تیار نہ ہوئے۔ کیا اقبال گاندھی جی سے بھی زیادہ ہریجنوں کے بہی خواہ تھے؟ کیا پاکستان کے صوبۂ سندھ میں اچھوتوں کے لیے کوئی خاص مراعات دی گئی ہیں؟ یہ مہاتما گاندھی ہی کا دم تھا کہ ہندو دھرم کی ہزاروں سال کی پختہ چھوت چھات کو ختم کرانے کا بیڑا اٹھایا۔ ہریجن

ہوں یا غیر ہندو، ہندوستان کے ہر مندر میں سب کو داخلے کا حق ہے جبکہ ہریجنوں بلکہ غیر مسلموں کو مسلمانوں کے دو پورے شہروں مکہ اور مدینہ میں جانے کی اجازت نہیں۔ آج شہروں میں ہندو عام طور پر ہریجنوں یا غیر ہندوؤں کا کھانا پانی بے جھجک استعمال کرتے ہیں تو وہ صرف ایک شخص گاندھی کی دین ہے۔

ظاہر ہے کہ مسلم لیگ کا ہریجنوں کے لیے پریم دکھانا حب علی کی وجہ سے نہیں بغضِ معاویہ کے سبب تھا۔ ہندوؤں میں پھوٹ ڈال کر انھیں بانٹنے کی خاطر۔ کیا جب آزاد ہندوستان کا دستور بنا، یا لسانی بنیاد پر ریاستیں بنائی گئیں، ہریانی، برج، اودھی، بھوجپوری، بندیلی، قنوجی، باگھیلی اور راجستھانی وغیرہ بولیوں کے افراد نے خود کو ہندی سے الگ کرنے کی کوئی مانگ کی؟ کیا انھوں نے اردو کے سالاروں کو اپنی طرف سے کوئی وکالت نامہ لکھ کر دیا کہ انھیں اس کا حق دلائیں۔ ہوسکتا ہے کہ معدودے چند افراد کے دلوں میں ایسی کوئی خواہش ہو۔ پھر کہاں سے اردو والے مسلمانوں کو برج اور اودھی وغیرہ کا وکیل بننے کا حق ہے۔ مدعی سست گواہ چست۔ قاضی جی کیوں دبلے؟ شہر کا اندیشہ۔

آیئے اب ذرا لسانیات سے مدد لیں۔ میں نے پچھلے ابواب میں زبانوں کی تعیین وغیرہ کے سلسلے میں جن الجھنوں کا ذکر کیا تھا ان میں سے متعدد الجھنیں ہمارے موضوع سے مناسبت رکھتی ہیں لیکن وہ کئی ابواب میں جگہ جگہ بکھری ہوئی ہیں۔ میں قاری کی سہولت کے لیے انھیں یہاں دہراتا ہوں، چاہے اس میں میں تکرار کا گناہ گار ہی کیوں نہ ہوں۔ کوئی شخص موضوعات کی فہرست دیکھ کر میرے دلائل دیکھنا چاہے تو اسے جگہ جگہ تلاش کرنے کی زحمت نہ کرنی پڑے۔ تین چار صفحات کی تکرار کو برداشت کرلینے میں کوئی حرج نہیں۔

میں نے تیسرے باب کی ابتدا میں زبان اور بولیوں کے رشتے کی پیچیدگیوں کی طرف اشارہ کیا ہے۔ اسے ذہن میں رکھیے۔ یہ سہل صورت ضروری نہیں ہے کہ ایک زبان سے کچھ بولیاں نکلیں۔ بسااوقات اس عمل میں بول چال کی کئی زبانیں اور بولیاں ایک ساتھ الجھی رہتی ہیں۔ ایک بولی کے آبائی رشتے کی تلاش کریں تو اگر اس کی ایک بڑی جدی زبان ہوگی تو اس کے ساتھ کئی چھوٹی بولیوں کی بھی

کارفرمائی ہوگی۔ پھر یہ بھی ہے کہ فروعی بولیوں میں بعض بولیاں زبان بن جاتی ہیں تو دوسری طرف زبان بھی بولی بن جاتی ہے۔

ڈاکٹر رام ولاس شرما نے مندرجہ بالا مشاہدے کے سلسلے میں کہا کہ سنسکرت خاندان کی زبانوں میں ذخیرۂ الفاظ اور قواعد کی متعدد خصوصیات ایسی ہیں جو خود سنسکرت میں نہیں۔ یہ خصوصیات یا تو سنسکرت کی متوازی بولیوں سے آئی ہیں یا کسی اور لسانی خاندان کی بول چال کی بولیوں سے۔

۲ سنسکرت کے پنڈت کشوری داس واجپئی نے اپنی کتاب 'ہندی شبد انوشاسن' میں کہا کہ ہندی کی پیدائش پرانوں اور سنسکرت ڈراموں والی سنسکرت سے نہیں ہوئی تھی۔ ہندی اور سنسکرت کسی ایسی مشترک زبان کی فروع ہیں جس کے پھیلاؤ کے بارے میں کچھ معلوم نہیں۔ ہندی کی بہت سی خصوصیات نہ ویدک سنسکرت میں ہیں نہ لوکِک سنسکرت میں، نہ اپ بھرنشوں میں، ان کا ماخذ کھڑی بولی کے علاقے کی کوئی قدیم بولی ہوسکتی ہے۔

۳ مہاپنڈت راہل سانکرتاین نے لکھا کہ اپ بھرنش حالانکہ سنسکرت، پالی، پراکرت جیسی تصریفی (inflected) زبانوں کے خاندان سے ہے لیکن یہ خود ان کے برخلاف تحلیلی (analytical) ہے۔ اپ بھرنش کا پورا لفظ بھنڈار اور تلفظ کا طریقہ پراکرت کا ہے لیکن قواعد نئی ہند آریائی زبانوں کی طرح ہے۔ (امرت رائے، ص ۳۶)

۴ رام ولاس شرما نے توجہ دلائی کہ نئی ہند آریائی زبانوں کی لفظیات میں تت سم الفاظ کا ڈھیر ہے لیکن صرفی لاحقے اور سابقے نہ سنسکرت سے آئے نہ پراکرت سے۔

۵ ڈاکٹر سنیتی کمار چٹرجی نے بنگالی کے آغاز کے بارے میں اپنی عالمانہ تصنیف میں لکھا کہ ''شورسینی اپ بھرنش دسویں صدی کے آخر میں اور اس کے کئی صدیوں بعد تک سارے شمالی ہند کی ادبی زبان کے طور پر رہی۔''[1] ''یہ ۸۰۰ء سے ۱۲۰۰ء تک سندھ سے مشرقی بنگال تک اور کشمیر و نیپال سے مہاراشٹر اور اڑیسہ تک یعنی پورے آریہ ورت میں ادبی زبان تسلیم کی جاتی تھی۔ شورسینی اپ بھرنش سے جدید برج،

---

۱ بنگالی کا آغاز، ص ۱۱۳ بحوالہ امرت رائے، ص ۵۲

کھڑی بولی اور ہندی کی دوسری بولیاں نکلیں۔ آج کی ہندی کی طرح اس کا قدیمی روپ (شورسینی اپ بھرنش) پورے انڈیا کی بین علاقائی زبان کی حیثیت سے پھیل گیا تھا اور پورے ملک میں ہند آریائی کے بولنے والے اسے پڑھتے اور لکھتے تھے۔'' (پودار ابھی نندن گرنتھ، ص ۹۷، بحوالہ امرت رائے، ص ۵۳)

۶ پنڈت ہر پرساد شاستری نے ۱۹۱۶ء میں جب سدھوں کی شاعری کے متعدد مجموعے شائع کیے تو یہ خود اور بعض دوسرے ادیب انھیں بنگالی کا قدیم ترین ادب سمجھے۔ دوسروں نے انھیں اڑیہ، میتھلی، بھوجپوری اور مگہی کا قدیم روپ قرار دیا۔ اس ایک آئینے میں کئی زبانوں اور بولیوں والوں نے اپنا عکس دیکھا۔ کاشی پرساد جیسوال اور راہل سانکرتاین نے ہندی کے آغاز و ارتقا کے سلسلے میں ان کی طرف توجہ دلائی۔[۲] اسی کو دیکھ کر گریرسن نے کاشی پرساد جیسوال کو لکھے اپنے مکتوب مؤرخہ ۲ جنوری ۱۹۳۴ء میں اعتراف کیا کہ آپ کا ثبوت کہ قدیم ہندی ۱۰۰۰ء سے پہلے ہی بحیثیت ادبی زبان کے وجود میں آچکی تھی قائل کرنے والا ہے۔

۷ ہندی کے ماہر لسانیات رام ولاس شرما نے توجہ دلائی کہ ہندی اردو نے اپنا قواعدی نظام دیہاتی ہریانی سے اور صوتیات برج بھاشا سے لی۔ دہلی ایک جزیرے کی طرح تھی جو چاروں طرف مخالف صوتیات سے گھری ہوئی تھی۔ اپنی قواعدی ساخت کے ساتھ ہندی نے مغربی بولیوں کو اپنی طرف کھینچا اور صوتی ساخت کی وجہ سے مشرقی بولیوں بندیل کھنڈی، بگھیلی وغیرہ کو۔ یہ دو مختلف نظاموں کا ایک جگہ جمع ہونا اور کہیں دکھائی نہیں دیتا۔ (امرت رائے، ص ۵۷)

۸ چٹرجی کہتے ہیں کہ مغربی اپ بھرنش بلاشک ہندی کی ماں ہے۔ چندردھر شرما گلیری کہتے ہیں کہ قدیم اپ بھرنش سنسکرت اور پراکرت سے مماثل تھی بعد کی اپ بھرنش قدیم ہندی ہے۔ (ایضاً، ص ۵۸)

۹ ۱۹۳۰ء میں پتامبر دت برتھوال نے ناتھ پنتھیوں کے کلام کے متعدد مجموعے شائع کیے۔ سانکرتاین سدھوں کے ادب کو کبیر کے ذریعے ہندی ادب سے ملانا چاہتے

۱ وشوناتھ پرساد: مضمون 'ہندی کے وکاس کی کچھ جھانکیاں' بحوالہ امرت رائے، ص ۵۵

تھے لیکن زنجیر کی ایک کڑی غائب تھی۔ ناتھ پنتھیوں کی دریافت سے یہ کڑی مل گئی، ناتھ پنتھیوں اور کبیر کی شاعری میں پانچ زبانوں کا میل ہے: ہندی، ہریانی، پنجابی، راجستھانی اور گجراتی۔ اس میں ہندی کی بولیوں کی بھی گنجائش ہے یعنی برج، کھڑی بولی، اودھی، بھوجپوری اور بندیلی۔ وجہ یہ ہے کہ ایک ہزار سال پہلے یہ زبانیں نہیں تھیں بلکہ نئی زبان تشکیل کی منزل میں تھی۔ وقت کے اس نقطے پر پنجابی، راجستھانی وغیرہ ایک لسانی برادری تھی جس میں معمولی اختلاف تھے۔ گورکھ پنتھیوں کے کلام میں پنجابی، راجستھانی، ہریانی اور ایک حد تک قدیم گجراتی کے عناصر بھی تھے۔

۱۰ بہت قدیم زمانے میں گریرسن کے بموجب لہندا، مغربی ہندی، پنجابی، سریانی وغیرہ میں کچھ لین دین، کچھ دھکا پیل ہوئی۔ اس کے مطابق ہریانی مغربی ہندی کا ایسا روپ ہے جو شبد بھنڈار میں پنجابی ہے اور قواعد میں گوزگاواں کی اہروتی۔ آخر الذکر خود مغربی ہندی اور راجستھانی کا آمیزہ ہے۔ یورپی محقق ٹے سی ٹوری (Tessitori) لکھتا ہے کہ گیارھویں بارھویں صدی میں مغربی ہندی مغرب کی طرف اور زیادہ پھیلی تھی۔ میں نہیں کہہ سکتا کہ یہ قدیم مغربی راجستھانی کے ڈانڈے تک تھی؟ یہ ماننے کو تیار ہوں کہ مشرقی راجستھان کی بولی (اسے خواہ قدیم مشرقی راجستھانی کہیے کہ قدیم مغربی ہندی) گجرات یا مغربی راجستھان کی بولی کے مقابلے میں دوآبہ گنگا کی زبان سے نزدیک تر ہے۔ (نامور سنگھ کا ہندی ترجمہ بحوالہ امرت رائے، ص ۸۶)

۱۱ اب لیجیے راجستھان کی مشہور رومانی نظم: 'ڈھولا مارو را دوہا' کو، اس کے ایک مرتب راجستھان کے مشہور محقق سوریہ کرن پارکھ کہتے ہیں کہ اس عوامی رومان کی زبان تیرھویں تا پندرھویں صدی کے شمالی ہند یعنی گجرات تا پریاگ کی مسلمہ ادبی زبان ہے۔ مختلف حضرات اسے مختلف نام دیتے ہیں مثلاً چندردھر شرما گلیری قدیم ہندی، مشہور گجراتی محقق موہن لال دُلی چند دیسائی قدیم گجراتی اور دوسرے محقق، بالخصوص یورپ کے مستشرقین قدیم راجستھانی کہتے ہیں، اور یہ زبان وہی ہے جو کبیر کی ہے۔ (امرت رائے، ص ۸۶)

۱۲ اور پھر لیجیے پتھر کے تختے پر کندہ: ''راؤل ویل'' کو۔ اس کے دونوں مرتب اسے گیارھویں صدی میں رکھتے ہیں۔ ان میں سے ایک محقق ہری ولبھ چنی لال بھایانی کے بموجب اس میں پانچ علاقائی بولیوں کے نمونے واضح ہیں۔ دوسرے عالم ڈاکٹر ماتا پرساد گپت کے مطابق یہ قدیم جنوبی کوشلی (اودھی) ہے۔

(امرت رائے، ص ۹۵۔۹۳۔ ڈاکٹر نامور سنگھ، ص ۹۸۔۹۲)

۱۳ ڈاکٹر نامور سنگھ نے اپنے عالمانہ مقالے 'ہندی کے وکاس میں اپ بھرنش کا یوگ' میں ہندی کی بولیوں کے طلوع ہونے کے بارے میں لکھا ہے۔ (میں پیچھے تفصیل دے چکا ہوں) ان کے مطابق مدھیہ دیش کے بڑے علاقے میں چھوٹی چھوٹی ادبی بولیاں بن گئیں۔ راجستھانی اور میتھلی بولیوں کا ارتقا سب سے پہلے ہوا، اس کے بعد اودھی، برج بھاشا اور کھڑی بولی کا تقریباً ساتھ ساتھ۔ ادبی نقطۂ نظر سے برج کرشن بھگتی کی وجہ سے بہت جلد قابلِ مطالعہ بن گئی، کھڑی بولی بہت سست رہی، اودھی، برج بھاشا اور کھڑی بولی الگ ہوتے ہوئے بھی شروع سے ایک جاتی (قوم) کی بھاشا ہونے کی کوشش میں تھیں۔ تلسی داس کا زمانہ آتے آتے اودھی نے برج بھاشا میں اپنے وجود کو ملا کر ایک شعری زبان کی تعمیر میں حصہ لیا۔ پھر برج بھاشا نے کھڑی بولی کے لیے راستہ ہموار کیا۔ تلفظ اور صوتی اعتبار سے معمولی علاقائی فرقوں کو چھوڑ دیجیے تو یہ تینوں بولیاں ایک ہندی کے وکاس کے مختلف روپ ہیں۔ ابھی ان تینوں کے ایک جاتی بھاشا کے روپ میں منظم ہونے کا کام پورا نہیں ہوا۔

(نامور سنگھ کی کتاب، ص ۱۰۱ تا ۱۰۳)

اس تفصیل سے اندازہ ہوا ہوگا کہ کس طرح کئی زبانیں اور بولیاں مل جل کر ایک ساتھ ارتقا کرتی ہیں۔ ایک زبان یا بولی کے اکمل کھرے کے طور پر ارتقا کرنے کا امکان کم ہے۔ اس کے ساتھ ساتھ تہ نشین زبانی بولیوں کو بھی دیکھیے مثلاً کھڑی بولی کے ساتھ مختلف ضلعوں اور تحصیلوں کی بولیاں۔ پہلے کہہ آیا ہوں کہ میرا وطن سیوہارہ ضلع بجنور یوپی، کھڑی بولی کے خاص علاقے میں ہے۔ میں بے جھجک اعتراف کرتا ہوں کہ گھر میں غیر شعوری طور پر میں مقامی بولی بولنے لگتا ہوں مثلاً سے، کے، نے، وغیرہ کے آخر میں یائے

مجہول کے بجائے یائے لین (ماقبل مفتوح) لانا برج ہے، روٹی، ہیلن، بوتی وغیرہ میں طویل مصوتے کے بعد تشدید ہریانی سے مشترک ہے۔ یہ کو، یو، کہنا برج کی تقلید ہے جاڑے کو جاڈا، گڑ کو گوڈا، گڑھے کو گڈھا یا کھڈا، گاڑی کو گڈی کہنا پنجابی سے لیا گیا ہے۔ آسمان کو اسمان، باریک کو بریک، پنڈت کو پنڈت، امرت کو امرت، بیگن کے بھرتے کو بھرتا کہنا پنجابی ہے۔ گو ہماری بولی، ایک دو نہیں، بلکہ کم از کم تین زبانوں / بولیوں کا ملغوبہ ہے۔ بہرحال یہ طے ہے کہ ایک زبان تنہا بہت کم، زیادہ تر کئی بولیوں کو ساتھ لے کر بڑھتی ہے۔

اردو اور ہندی کے مزاج کے فرق پر بھی دھیان دینا چاہیے۔ اردو کا مزاج تنگ نظری کا ہے۔ خالص اردو محض دو مرکزوں دلی اور لکھنؤ کی مستند ہے۔ انشا نے 'دریائے لطافت' میں دلی کے کچھ محلوں، ان محلوں میں بھی دو دو چار چار اہلِ زبان کو صحیح اردو کا امین کہا۔ لکھنؤ والے لکھنؤ کے باہر والوں کو زبان کے معاملے میں دیہاتی قرار دیتے ہیں۔ مجھے پروفیسر مسعود حسن رضوی نے بتایا تھا کہ مرزا جعفر علی خاں اثر نے ان سے کہا کہ باہر والے زبان کے معاملے میں کہیں کہیں غلط بول جاتے ہیں۔ رضوی صاحب کا وطن مالوف نیوتنی تھا۔ انھوں نے اثر صاحب سے کہا کہ ہم آپ آدھ گھنٹے تک باتیں کرتے ہیں۔ کہیں میری زبان غلط معلوم ہو تو ٹوک دیجیے۔ مسعود صاحب اس آدھ گھنٹے کا امتحان پاس کر گئے۔ ہندی کا مزاج جمہوری ہے۔ وہاں اس بات پر فخر کیا جاتا ہے کہ ادیب عوامی بول چال کا عکاس ہے۔ ہندی کے کٹر اشتراکی عالم ڈاکٹر رام ولاس شرما اردو ہندی کے سلسلے میں جو نظریہ پیش کرتے ہیں میں ان کے بعض لفظوں کو اردو میں بدل کر لکھتا ہوں۔

اصل مسئلہ یہ تھا کہ جس شبد بھنڈار کو سور، تلسی، جائسی وغیرہ کویوں نے اپنایا ہے اسے اردو اپناتی ہے کہ نہیں۔ اگر اپناتی ہے تو وہ ہندوستانی جاتی کے اکثریتی حصے — کسانوں کو اپنی طرف کھینچتی ہے، پرانی ادبی روایت سے اپنا ناتا جوڑ کر پوری ہندوستانی جاتی کی ایک اور تہذیبی ترقی کا وسیلہ بنتی ہے، یا نہیں۔ اگر وہ اس سے مختلف پالیسی اپناتی ہے، جن پدوں کی بولیوں کے شبد بھنڈار کو چھوڑتی ہے، اودھی، برج، میتھلی کے شبد بھنڈار سے دور رہتی ہے، فارسی لفظیات کا سہارا زیادہ سے زیادہ لیتی ہے تو وہ قومی بھاشا کے بدلے محض ایک

بولی بن کر رہ جاتی ہے، وہ بولی کتنی ہی میٹھی ہو، وہ کروڑوں انسانوں کی تہذیبی ایکتا اور ترقی کا وسیلہ نہیں بن سکتی۔ (بھاشا اور سماج، ص ۱۳۔۳۱۲)

اپنی دوسری کتاب میں پریم چند کا قول نقل کرتے ہیں :

> ''راشٹر بھاشا کیول رئیسوں اور امیروں کی بھاشا نہیں ہو سکتی، اسے کسانوں اور مزدوروں کی بھاشا بننا پڑے گا۔''
>
> (رسالہ ہنس بحوالہ راشٹر بھاشا کی سمسیا، ص ۳۰۵)

ہندی اپنا دائرہ زیادہ سے زیادہ بڑھانا چاہتی ہے، اردو اپنا دائرہ تنگ سے تنگ تر کرنا چاہتی ہے، عوام سے ہٹ کر والیانِ ملک اور رؤسا کی جاگیر بنا کر۔

ماضی بعید میں ہند آریائی زبانوں کے میل ملاپ کی تفصیلات امرت رائے ہی نے نہیں دی بلکہ ہندی سنسکرت کے متعدد جید علما بھی ان کی تائید کرتے ہیں مثلاً سنیتی کمار چٹرجی، راہل سانکرتاین، رام ولاس شرما، کشوری داس واجپئی، ہری پرساد شاستری، کاشی پرساد جیسوال، چامبردت برتھوال، وشوناتھ پرساد، نامور سنگھ، چندردھر شرما گلیری وغیرہ۔ ان میں ہارنلے، گریرسن اور ٹے سی ٹوری جیسے مستشرقین اور اطہر عباس رضوی جیسے علی گڑھ کے تاریخ، فارسی اور ہندی کے عالم بھی ہیں۔ ہندی کے علما کی تحریریں دیکھیے کس قدر عبور اور قدرت کے ساتھ سنسکرت، پالی، پراکرت اور اپ بھرنش کے الفاظ اور قواعد کو پانی کر کے رکھ دیتے ہیں۔ ان کے مقابل ناواقفانِ اردو کو دیکھیے جو اپنی لسانی عصبیت کو عدم واقفیت اور جہالت کا جواز سمجھتے ہیں۔ میں بھی ہندی کے قدیم اور وسطی دور کے ادب کے بارے میں جاہلِ مطلق ہوں لیکن میں ہندی کی کتابوں کو صحیح تلفظ کے ساتھ پڑھ سکتا ہوں اور ان کا مفہوم سمجھ لیتا ہوں۔ میں نے ہندی میں تاریخی لسانیات کی کئی ضخیم اور خاصے حجم کی کئی کتابیں پڑھی ہیں۔

ہندی اور اس کی بولیوں کے بارے میں امرت رائے اور دوسرے علما نے جو نقشہ پیش کیا ہے وہ اتنا مدلل اور اصل نسخوں کے اتنے نمونوں کے ساتھ پیش کیا گیا ہے کہ میں اسے ماننے پر مجبور ہوں۔ اگر اس پر اردو والے معترضین، پراکرت اور اپ بھرنش کو بخوبی جاننے والے علما کا کوئی ایسا تجزیہ سامنے لائیں کہ ایک سے زیادہ زبان یا بولی ایک

دوسرے کے کندھے پر ہاتھ رکھ کر نہیں چل سکتیں تو میں غور کرنے کو تیار ہوں کہ کون سا نقشہ زیادہ قائل کرنے والا ہے۔

ہندی پر اہلِ اردو کا دوسرا اعتراض یہ ہے کہ نئی کھڑی بولی ہندی ۱۸۰۰ء میں فورٹ ولیم کالج میں ڈھالی گئی۔ اس سے پہلے ہندی تھی ہی نہیں، اودھی اور برج کی آزاد زبانیں تھیں۔ کھڑی بولی ہندی اور برج میں نثر کا پتہ نہ تھا۔ اس کی پہلی کتاب للو لال کی 'پریم ساگر' ہے جس میں اردو نثر میں سے عربی فارسی الفاظ کو نکال کر سنسکرت الفاظ شامل کر دیے اور اسے پرانی ہندی کا تسلسل کہا گیا۔ یہ بات سب سے پہلے گریرسن نے کہی تھی۔ ان کے ذہن و دل میں یہ بات بیٹھ گئی تھی کہ اردو مسلمانوں کی زبان ہے اور ہندی ہندوؤں کی۔ انھوں نے ۱۸۹۶ء میں للو لال کی نثر کی کتاب ''لال چندرکا'' شائع کی تو اس کے دیباچے میں لکھا۔

> ''اس طرح کی زبان کا اس سے پہلے بھارت میں کہیں پتا نہ تھا اس لیے للو لال نے پریم ساگر لکھا تب وہ بالکل نئی بھاشا گھڑ رہے تھے۔''

(کپل دیو سنگھ : برج بھاشا بنام کھڑی بولی، آگرہ ۱۹۵۶ء، ص ۲۱)

ان کے بعد آر۔ ڈبلیو۔ فریزر نے لٹریری ہسٹری آف انڈیا 1915ء میں کہا کہ جدید ہندی بھاشا کو دو پنڈتوں للو لال اور سدل مشر کی اختراع سمجھنا چاہیے۔ (ایضاً)

شمس الرحمٰن فاروقی نے اسے زیادہ تفصیل سے لکھا ہے :

> ''ادبی ہندی تو محض کتابی زبان ہے جو انگریزوں کے زیرِ اثر شکل پذیر ہوئی۔ انھوں نے دیسی مصنفوں کو ترغیب دلائی کہ عام استعمال کے لیے ہندوستانی کے ایسے روپ میں کتابیں تصنیف کریں جس میں عربی فارسی کے تمام الفاظ نکال کر سنسکرت کے الفاظ ڈال دیے گئے ہوں۔''

(فریزر کی لٹریری ہسٹری آف انڈیا، لندن 1915ء، ص ۲۶۵ بحوالہ فاروقی : اردو کا ابتدائی زمانہ، ص ۴۹۔۴۸)

گریرسن نے اپنے لسانی جائزہ ہند کے تعارف میں لکھا کہ للو لال کی نثر (Practically written in Urdu) میں فارسی لفظوں کی جگہ انڈو ایرین الفاظ لکھ دیے گئے تھے۔ (بحوالہ بھاشا اور سماج، ص ۳۲۲، ۳۲۳)

رام چندر شکل کے مطابق للو لال سنسکرت برائے نام ہی جانتے تھے۔ ہندوؤں کی مذہبی کتاب شری مد بھاگوت کے دسویں کھنڈ کی کتھا، چتر بھج مشر نے برج بھاشا میں نظم کی تھی۔ اسی کو للو لال نے کھڑی بولی ہندی نثر میں لکھا۔ بقول خود للو لال: ''کوی برہمن آگرے والے نے وِس کا سار لے یامنی بھاشا (مسلمانوں کی زبان) چھوڑ دتی آگرے کی کھڑی بولی میں کہہ نام پریم ساگر دھرا۔''

شکل اس کی زبان کے لیے کہتے ہیں: ''انشا کی طرح انھوں نے صرف ٹھیٹھ ہندی لکھنے کا عہد تو نہیں کیا تھا پر ودیشی الفاظ کو نہ آنے دینے کی قسم ضرور جھلکتی ہے۔ اگر وہ اردو نہ جانتے ہوتے تو عربی فارسی کے شبد بچانے میں اتنے کامیاب نہ ہوتے جتنے ہوئے۔ بہتیرے عربی فارسی کے شبد بول چال کی بھاشا میں اتنے مل گئے ہیں کہ انھیں صرف سنسکرت ہندی جاننے والے کے لیے پہچاننا بھی مشکل تھا۔'' (ص ۳۹۸)

بعض حضرات اس سے یہ سمجھے کہ للو لال ایک نئی زبان کے لیے اردو الفاظ نکال رہے تھے۔ وجہ یہ نہیں تھی بلکہ یہ کہ وہ ہندو دھرم کی ایک کتاب تیار کر رہے تھے اس لیے عربی فارسی لفظیات اور اسلامی روزمرہ سے پرہیز کیا۔ ڈاکٹر تاراچند نے ۲۰ فروری ۱۹۳۹ء کو ''ہندوستانی'' کے زیرِ عنوان ریڈیو تقریر میں کہا:

> ''ہندوؤں کے لیے للو لال جی، بدل مصر (کذا صحیح سدل مشر) بینی نراین وغیرہ کو (اربابِ فورٹ ولیم کالج سے) حکم ملا کہ نثر کی کتابیں تیار کریں۔ انھیں اور بھی زیادہ مشکلوں کا سامنا کرنا پڑا۔ ادب یا ساہتیہ کی بھاشا تو برج تھی لیکن اس میں گدیا نثر نام ہی کو تھی۔ کیا کرتے، انھوں نے راستہ یہ نکالا کہ میر امّن، افسوس وغیرہ کی زبانوں کو اپنایا۔ پر اس میں سے فارسی عربی لفظ چھانٹ دیے اور سنسکرت اور ہندی [برج اور دیگر بولیوں] کے لفظ رکھ دیے۔ اس طرح دس برس سے بھی کم مدت میں دو نئی زبانیں، اپنے اصلی گہوارے سے سیکڑوں کوس کی دوری پر ودیسیوں کے اشارے سے بن سنور کر رنگ منچ پر آ کھڑی ہوئیں۔''
>
> (کتاب ہندوستانی، ص ۱۲-۱۱ بحوالہ اردو کا ابتدائی زمانہ، ص ۵۰-۴۹)

ڈاکٹر فرمان فتح پوری لکھتے ہیں:

ڈاکٹر گلکرسٹ کے کہنے پر للو لال جی نے ہندی نثر کی پہلی کتاب 'پریم ساگر' مرتب کی اور یہ ۱۸۰۳ء میں کالج کی طرف سے شائع کی گئی۔ (ہندی اردو تنازع، اسلام آباد، ص ۴۷)

ان کو اتنی ناواقفیت کیوں نہ ہوتی جبکہ ان کی ضخیم کتاب کی کتابیات میں ہندی کی ایک بھی کتاب نہیں۔ اگر وہ ہندی کی کوئی مستقل تاریخ ادب دیکھ لیتے تو صحیح صورتِ حال معلوم ہو جاتی۔ انگریزی میں بھی انھوں نے ہندی ادب سے متعلق F.A. Kay کی کتاب دیکھی۔ میرے ایک مرحوم بلکہ مقتول شاگرد ڈاکٹر عبدالودود ہندی سے بخوبی واقف تھے۔ وہ اپنی کتاب 'اردو سے ہندی تک' میں لکھتے ہیں:

> ''موجودہ ہندی شاعری کی تاریخ سو سال سے زیادہ نہیں ہے۔ نثر کی عمر شاعری سے کچھ زیادہ ہے۔ جدید اردو نثر اور ہندی نثر کا آغاز فورٹ ولیم کالج سے وابستہ ہے۔'' (اردو سے ہندی تک، لکھنؤ ۱۹۷۶ء، ص ۱۱)
>
> کھڑی بولی (ہندی) میں نثر نگاری کا آغاز تو فورٹ ولیم کالج میں ہو چکا تھا۔ (ایضاً، ص ۱۸)
>
> کھڑی بولی کو دیوناگری رسم الخط میں لکھنے کا تجربہ پہلی بار فورٹ ولیم کالج میں کیا گیا تھا۔ (ایضاً، ص ۶۰)

عبدالودود اپنے پہلے بیان میں جدید اردو نثر اور ہندی نثر دونوں کو فورٹ ولیم کالج سے شروع کرتے ہیں۔ اردو نثر کے بارے میں کسی نے یہ دعویٰ نہیں کیا۔ ڈاکٹر تارا چند نے بھی اپنی تقریر میں دو نئی زبانوں کی بات کہی ہے۔ ایک تو ان کی معتوب ہندی زبان ہے، دوسری کیا اردو ہے؟ غالباً ان کا یہ منشا نہیں۔ اس سے قطع نظر مجھے اردو کے ان وکیلوں کے بیان پر حیرت ہوتی ہے کہ پریم ساگر ہندی کھڑی بولی نثر کی پہلی کتاب ہے۔ میں نے پچھلے باب میں ۱۸۰۰ء تک کی برج بھاشا نثر کی ۱۱ اور کھڑی بولی ہندی نثر کی دس کتابوں کی فہرست دی ہے یعنی ہندی نثر کی کل ۲۱ کتابیں ہیں۔

کھڑی بولی نثر میں گنگ کوی کی کتاب، رام پرساد نرنجنی کی یوگ واسشٹھ، دولت رام کا ۷۰۰ صفحوں کا پدم پران اہم کتابیں ہیں۔ میں نے جینیوں کے مندر میں پدم پران کی طرح کے کئی شاستر دیکھے ہیں۔ ان کی زبان بھی اسی طرح کی ہوتی تھی۔

رام چندر شکل نے ابتدائی کھڑی بولی کی کتابوں کے بارے میں دکھایا ہے کہ ان کی زبان اردو خط میں ترمیم کر کے نہیں بنی کیونکہ یہ برج بھاشا کے انداز کی ہے۔ ہندی کھڑی بولی نثر کی پہلی کتاب 'چند چھند برنن کی مہما' دیکھیے۔ اس میں دور دور تک اردو نثر کا رنگ نہیں۔ اس وقت اردو نثر میں کوئی کتاب نہ تھی۔ آچاریہ شکل نے پریم ساگر کے اقتباسات دکھا کر کہا کہ یہ کہاں سے اردو کی نقل ہے۔ وہ ایک نمونہ دیتے ہیں:

''اتنا کہہ مہادیو جی گرجا کو ساتھ لے گنگا تیر پر جائے نیر میں نہائے، نہلائے،
اتی لاڑ پیار سے لگے پاروتی جی کو وستر آبھوشن پہرانے۔ بدان اتی آنند میں
مگن ہو کر ڈمرو لگے بجانے تانڈو ناچ ناچ سنگیت شاستر کی ریتی سے گائے
گائے لگے رجھانے۔'' (شکل کی تاریخ، ص ۴۰۰۔۳۹۹)

نثر کے اس انداز کا اردو سے کوئی تعلق نہیں لیکن یہ حقیقت ہندی والے بھی مانتے ہیں کہ ہندوؤں میں مقامی بولی بولنے کا رواج تھا۔ اس وقت کھڑی بولی عام نہیں ہوئی تھی لیکن بعد میں دہلی اور آس پاس کے علاقوں سے ہندو بیوپاری پورب کی طرف اور دوسری منڈیوں میں گئے تو اپنے ساتھ کھڑی بولی کو بھی لے گئے۔ اس سے انکار نہیں کیا جا سکتا کہ فارسی کے راج بھاشا ہونے کی وجہ سے عربی فارسی الفاظ کھڑی بولی میں داخل ہوئے اور اس کو یک گونہ وقار مسلمانوں نے دیا۔ انھوں نے اسے ادبی زبان بنایا یعنی اس کی مقبولیت اور رنگ و روغن مسلمان اہلِ اردو کی دین ہے۔ جب ایسٹ انڈیا کمپنی اور انگریز حکومت نے بھی پہلے فارسی اور بعد میں اردو کو سرکاری کام کاج میں استعمال کیا تب اسے دیکھ کر انیسویں صدی میں اہلِ ہندی نے بھی کھڑی بولی کی طرف توجہ دی۔

ایک سوال یہ ہوتا ہے کہ کیا میرٹھ نئی ہندی اور پرانی ہندی کو دو زبانیں کہا جا سکتا ہے۔ جو لسانیات کی ابجد سے بھی واقف ہے اسے معلوم ہوگا کہ کسی زبان کی لفظیات کے بدلنے سے زبان نہیں بدل جاتی۔ اصلی چیز بنیادی الفاظ اور صرف و نحو کی ساخت ہے۔ مجھے تو گنگ کی 'چند چھند برنن کی مہما' اور پریم ساگر کی زبان میں بھی مغائرت کا احساس نہیں ہوتا۔ برج اور نئی ہندی کھڑی بولی کا اختلاف اس سے بھی کم ہے جو دکنی اردو اور شمالی ہند کی اردو کے بیچ ہے۔ دونوں میں زمانے، مقام، ذخیرۂ الفاظ، صوتیات، جملوں کی نحوی

ساخت اور قواعد کے دوسرے اصول کافی مختلف ہیں۔ اگر ۱۸۰۰ء سے پہلے کی ہندی اور کھڑی بولی ہندی دو زبانیں ہیں تو پھر اس منطق کی رو سے اردو کو دو نہیں، تین زبانیں ماننا ہوگا۔

(۱) دکن میں ابتدا سے ولی تک کی اردو، (۲) شمال میں بکٹ کہانی سے غدر ۱۸۵۷ء تک کی اردو، (۳) شمال میں ۱۸۵۷ء سے اب تک کی اردو۔ علی گڑھ تحریک اور انجمن پنجاب لاہور نے اردو زبان، شعریات اور موضوع میں اتنی تبدیلی کر دی کہ غدر کے بعد اور پہلے کی اردو کو دو قرار دینا ہوگا۔ اگر آپ اردو کی تثلیث کے لیے آمادہ نہیں تو ہندی کی ثنویت کو بھی بھول جائیے۔

شمس الرحمن فاروقی صاحب، سنیتی کمار چٹرجی اور تاراچند جیسے ذی ہوش اور غیر متعصب مؤرخین کو داد دیتے ہیں اور گارساں دتاسی کی سند پیش کرتے ہیں۔ میں ان تینوں کے بارے میں عرض کرنے کی اجازت چاہتا ہوں۔ ڈاکٹر سنیتی کمار چٹرجی میں مذہبی تعصب ہو نہ ہو، لسانی تعصب میں وہ کسی سے پیچھے نہیں تھے۔ فاروقی صاحب ان کی 'ہند آریائی اور ہندی' کو پڑھیں کہ اس میں ہندی کی موافقت اور اردو کی مخالفت میں کیا کیا درشت گوئیاں کی گئی ہیں۔ فاروقی صاحب ڈاکٹر عبدالودود کی کتاب 'اردو سے ہندی تک' ص ۶۹ سے ص ۸۳ تک دیکھ لیں جو سب کا سب ڈاکٹر چٹرجی کے بارے میں ہے۔ آزادی کے بعد جب ہندی ملک کی قومی زبان بن گئی تو میرے استاد ڈاکٹر چٹرجی کی بنگلہ پرستی نے انھیں ہندی کا جانی دشمن بنا دیا۔ انھوں نے سرکاری زبان کمیشن رپورٹ میں ہندی کے خلاف اختلافی نوٹ (ایک طویل مضمون) بہت شدت سے لکھا۔ پروفیسر آل احمد سرور کہتے تھے کہ آزادی کے بعد چٹرجی نے ان سے کہا کہ آیئے ہم بنگلہ اور اردو والے مل کر ہندی کے خلاف ایک مورچہ (فرنٹ) بنا لیں۔ سرور صاحب نے کہا کہ ہمیں تو بخشیے۔

میں نے ۱۹۶۱ء میں ساگر یونیورسٹی میں منعقدہ لسانیات کے گرمائی اسکول میں بہ حیثیت طالب علم کے شرکت کی۔ چٹرجی صاحب بھی آٹھ دس دن کے لیے بطور معلم تشریف لائے۔ اس طرح مجھے ان کی شاگردی کا فخر حاصل ہو گیا۔ ایک شام میں یونیورسٹی میں ان کے مستقر پر ان سے ملا تو انھوں نے باتوں کے سلسلے میں مجھ سے کہا کہ ''ہندی

والا جب 'جن گن من' (تینوں کا آخری حرف ساکن) کہتا ہے تو جی چاہتا ہے کہ سالے کے ایک تھپڑ لگاؤں۔'' اور یہ کہتے ہوئے انھوں نے ہاتھ کو تیزی سے گھمایا۔ وہ چاہتے تھے کہ ان الفاظ میں حرفِ آخر کو متحرک ادا کیا جائے۔ شمال والے جب لفظ کے آخر حرف کو ساکن بولتے ہیں تو جنوبی ہند والے بھی بہت برا مانتے ہیں۔

میں گجرال کمیٹی برائے فروغِ اردو کا ممبر تھا، جب کمیٹی کلکتے میں گئی تو محترم چٹرجی صاحب بھی کمیٹی کے سامنے شہادت دینے کے لیے تشریف لائے۔ انھوں نے اصل موضوع سے ہٹ کر صرف ہندی کو گالیاں دینے کے سوا کچھ نہ کہا۔

ڈاکٹر تاراچند کے بارے میں بھی مجھے کچھ شخصی انداز کی باتیں کہنی پڑیں گی۔ وہ محترم الٰہ آباد یونیورسٹی کے شعبۂ تاریخ میں استاد تھے۔ میں ۱۹۴۱ء سے ۱۹۴۷ء تک یونیورسٹی کے شعبۂ اردو میں طالب علم تھا۔ ایک صاحب امرناتھ بیجل نے ۱۹۲۷ء کے قریب ایم اے اردو میں پاس کیا۔ اس سال وہ اور ان کے ہم جماعت اعجاز حسین دو طلبہ تھے۔ اعجاز صاحب وہاں لکچرر ہو گئے۔ کچھ دنوں بعد حفیظ سید صاحب تقریباً دو سال کے لیے چھٹی لے کر یورپ چلے گئے۔ امرناتھ بیجل نے عارضی تقرر کے لیے درخواست دی۔ جب معاملہ یونیورسٹی کی ایگزیکٹو کونسل میں گیا تو اس میں دو ممبر سر سلیمان اور ڈاکٹر تاراچند تھے۔ سلیمان صاحب نے اعتراض کیا کہ اردو کی پوسٹ کے لیے ہندو کو کیسے مقرر کیا جا سکتا ہے۔ ڈاکٹر تاراچند نے اس کی تردید کرتے ہوئے کہا کہ اردو میں ہندوؤں نے کافی کام کیا ہے۔ انھوں نے امرناتھ بیجل کا تقرر کرا دیا۔

حیرت کی بات ہے کہ الٰہ آباد یونیورسٹی کے اساتذہ کی سیاست دو ذاتوں میں برہمن اور کایستھ کے گرد گھومتی تھی۔ ڈاکٹر تاراچند کایستھ پارٹی کے لیڈر تھے لیکن کبھی اقتدار میں نہ آ سکے، وائس چانسلر نہ ہو سکے۔ میری یادیں دھندلا گئی ہیں۔ ایک واقعے کی یاد آتی ہے جو ۴۶-۱۹۴۵ء کے لگ بھگ ہوا ہوگا۔ یونیورسٹی کے طلبہ کی یونین پر ہمیشہ کانگریس پارٹی کا قبضہ رہتا تھا۔ ایک بار یونین کے کانگریسی عہدہ داروں اور مسلم لیگ کے طلبہ میں کوئی جھگڑا اٹھ کھڑا ہوا۔ ڈاکٹر تاراچند اس وقت آرٹس فیکلٹی کے ڈین یا کارگزار وائس چانسلر تھے۔ ان کا جھکاؤ مسلم طلبہ کی طرف تھا۔ یونین کے ہال میں ان کے خلاف ہلڑ بازی ہو رہی تھی۔

مطالبہ ہوا کہ وہ طلبہ کے سامنے آ کر اپنے فیصلے کی صفائی دیں۔ صدر نے کہا کہ ان کا نام تاراچند مسلم لیگ کا جھنڈا ہے۔ میں جا کر انھیں بلا کر لاتا ہوں لیکن آپ سے گزارش ہے کہ ان کے ساتھ پوری تعظیم برتی جائے۔ طلبہ نے ایسا ہی کیا۔ تاراچند بول کر چلے گئے۔ اس واقعہ کو بیان کرنے سے میری غرض یہ دکھانا تھا کہ انھیں اس زمانے میں بھی مسلم نواز سمجھا جاتا تھا۔

۴۷-۱۹۴۶ء میں ڈاکٹر امرناتھ جھا وائس چانسلری سے ریٹائر ہو رہے تھے۔ انھوں نے جاتے جاتے اپنی فراخ دلی دکھا کر تاراچند کو ایکٹنگ وائس چانسلر مقرر کر دیا۔ میں نے جون ۱۹۴۷ء میں اپنا ڈی فل (پی ایچ ڈی) کا مقالہ داخل کر دیا جس پر ۱۹۴۸ء کے اوائل میں ڈگری ملی۔ الٰہ آباد یونیورسٹی میں ایک بار جولائی ۱۹۴۷ء میں اور دوسری بار ایک دو سال میں اردو لیکچرر کی جگہ کا اشتہار شائع ہوا۔ میں نے دونوں بار درخواست دی۔ یاد رہے کہ میں ہندوستان کی جملہ یونیورسٹیوں میں اردو کا ساتواں یا آٹھواں پی ایچ ڈی تھا۔ اب تو یہ تعداد ہزاروں تک پہنچ گئی ہے۔

اس زمانے میں الٰہ آباد یونیورسٹی ٹی اے (T.A.) بچانے کے لیے نہ پی ایچ ڈی کی ڈگری کے لیے انٹرویو کرتی تھی نہ لیکچرر کے تقرر کے لیے۔ میں پہلی بار لیکچرر کی پوسٹ کے سلسلے میں الٰہ آباد گیا اور ڈاکٹر تاراچند سے ملا۔ غالباً وہ کارگزار وائس چانسلر تھے۔ انھوں نے مجھ سے یہ تاریخ ساز جملہ کہا: ''کچھ مسلمانوں کے لیے بھی چھوڑ دیجیے۔'' یہ اصول ان کے ۱۹۳۰ء کے امرناتھ بیجل کے تقرر کے موقف کے خلاف تھا۔ بہرحال میں ان کی دلیلِ مسکت کا کیا جواب دیتا۔ ان کا حکم مان کر چلا آیا۔ اگر وہ غیر مسلموں کو اردو کی ملازمت کا حق دار نہ سمجھتے تھے تو ان سے یہ بھی کہہ دیتے کہ اردو کی تعلیم حاصل کرنا بھی مسلمانوں کے لیے چھوڑ دیں۔

مسلم لیگ کے قائدِ اعظم جناب جناح غیر لیگی مسلمان لیڈروں (مثلاً مولانا آزاد، مولانا حسین احمد مدنی) کو show boys کہا کرتے تھے۔ آزادی کے بعد سر تیج بہادر سپرو، ڈاکٹر تاراچند، پنڈت سندر لال بھی اسی طرح کے دکھاوٹی سورما تھے۔ کٹر ہندو ایسے لوگوں کو pseudo secular کہتے تھے۔ حکومتِ ہند نے ہندوستان کی ایک تاریخ لکھانے کا فیصلہ

کیا۔ ڈاکٹر تاراچند لکھنے والوں کی کمیٹی کے صدر تھے۔ کئی ہندو مؤرخین نے ان کے ساتھ کام کرنے سے انکار کردیا کہ یہ ماضی کے اسلامی دور کی حقیقی تصویر پیش نہیں کریں گے۔ مجھے یاد پڑتا ہے کہ وہ سرکاری تاریخ مکمل نہ ہوسکی۔

جہاں تک گارساں دتاسی کا تعلق ہے قاضی عبدالودود کے مضامین کا مجموعہ گارساں دتاسی دیکھ لیجیے۔ قاضی صاحب نے دتاسی کی تاریخ ادبیات ہندوی و ہندوستانی پر تبصرے کے ضمن میں اس کی کم علمی اور بے احتیاطی کی جھلکیاں دکھائی ہیں کہ ایک تخلص یا ایک نام کے ایک سے زیادہ شاعر ہوں تو خواہ ان کے بیچ ستر اسی برس کا بھی فرق کیوں نہ ہو اور ایک دوسرے سے سیکڑوں کوس کے فاصلے کیوں نہ ہوں، انھیں ایک سمجھنے میں اسے کچھ قباحت نظر نہیں آتی۔ ایک شاعر کا ترجمہ کئی کئی جگہ دیتا ہے اور یہی سمجھتا ہے کہ یہ مختلف شعرا ہیں۔ وہ دقتِ نظر سے محروم ہے۔ اس کی ناقدانہ رائیں عجیب ہوتی ہیں اور مختلف فیہ مسائل میں شہادتوں پر نظر کر کے معقول نتیجے پر پہنچنے کی صلاحیت نہیں رکھتا۔ عبارت اتنی بے پروائی سے پڑھتا ہے کہ زبان و بیان کی کوئی دقت نہ ہو، جب بھی مطلب غلط سمجھتا ہے۔

اس نے کیسی کیسی مضحکہ خیز جاہلانہ اغلاط کی ہیں، سمجھ میں نہیں آتا کہ کیا پیش کروں۔ تفننِ طبع کے لیے کچھ تو سنیے :

کیا خاک ہو صفائی بھلا ہم میں یار میں
خط بھی لکھا جو ہم کو تو خطِ غبار میں

اس کو فرانسیسی ترجمے میں پیش کیا۔ اس کا اردو ترجمہ یہ ہوگا :

اپنی محبوبہ سے تعلقات میں زمین ایک خوشگوار شے ہے، جب وہ مجھے کچھ لکھنا چاہتی ہے تو ریگ پر لکھتی ہے۔

۲ جان صاحب ریختی گو عورت تھی اور کریم الدین اس سے اصلاح لیا کرتے تھے (جلد ۲) قاضی صاحب: کریم الدین شاعر ہی نہ تھے، اصلاح کا کیا سوال ہے۔

۳ مصحفی کے نام میں ہمدانی کو ہمہ دانی یعنی 'خدا ہے' سمجھا۔

۴ گویا (حسام الدولہ نواب فقیر محمد خاں سہارنگھ) جلد ۱ ص ۵۰۹ محمد خاں گویا

(Guwaiya) ایضاً، ص ۵۲۵ فقیر محمد خاں بہادر صاحب ترجمہ انوار سہیلی۔ (ایضاً، ص ۲۴۴) تینوں ایک ہیں۔ سہارنگھ کیا بلا ہے، اس کے سمجھنے میں عقل حیران ہے۔

۵ ''اثر (میر محمد) برادر خورد میر درد۔ ان کے 'خیال' امتیاز رکھتے ہیں۔

(جلد ۱، ص ۱۰۵)

''اشتر (میر محمد) برادر خورد میر درد (جلد ۳، ص ۲۵۴)'' قاضی صاحب: میر اثر کی مثنوی 'خواب و خیال' دیکھ کر اسے 'خیال' کا ماہر بنادیا اور خیال کو ایک صنفِ سخن۔ یہ نہ سوچا کہ اشتر کسی سنجیدہ شخص کا تخلص نہیں ہوسکتا۔ اسے یہ بھی نہ سوجھا کہ دونوں کے نام میر محمد ہیں اور دونوں درد کے بھائی ہیں تو یہ ایک شخص ہی ہوگا۔

۶ دستگیر (میاں چنکوئی لال) کائستھ... ان کا پہلا تخلص بیدم تھا۔

یہ ہیں فاروقی صاحب کے ہیرو گارساں دتاسی۔ ایسے جاہلِ مطلق کی تائید اور عدمِ تائید برابر ہیں۔ میں تو ان محترم کے حق میں یہ شعر پڑھوں گا۔

زاہد ثبوت لائے جو مے کے جواز میں
اقبال کو یہ ضد ہے کہ پینا بھی چھوڑ دے

جہاں تک فورٹ ولیم کالج میں انگریزوں کے حکم سے ہندوؤں کو ایک قومی زبان اور علیحدہ قومیت کا شعور دینے کا سوال ہے میں اس پر اگلے دو ابواب میں غور کروں گا۔

سردست اس پر ایک نظر ڈالتے ہیں کہ ماہرینِ لسانیات کا 'ہندی' زبان کے حدودِ اربعہ پر اتفاق نہیں اور اس میں ہندی کے علا بھی شامل ہیں۔

انیسویں صدی کی ابتدا تک 'ہندی' نام اردو کے لیے مستعمل تھا۔ تلسی داس، سورداس، کبیر اپنی شاعری کی زبان کو محض 'بھاشا' کہتے ہیں۔ سنسکرت کے مقابل پالی، پراکرت، اپ بھرنش کو 'بھاشا' کہا جاتا تھا۔ اس لیے بعد میں برج اور کھڑی بولی کو بھی 'بھاشا' کہا گیا۔ رام پرشاد نرنجنی مصنف 'یوگ واششٹ'، دولت رام مؤلفِ 'پدم پران' اور نشچل داس مصنف 'وچار ساگر' اپنی کھڑی بولی کو 'بھاشا' کہتے ہیں۔ اردو کے مصنفین بھی ہندی بشمول برج و اودھی کو 'بھاکھا' یا 'بھاشا' کہتے تھے۔ ڈاکٹر جیسوال نے اپنے مقالے میں ہندی زبان کے لیے ہندی کے استعمال کی قدیم ترین مثالیں یہ دی ہیں۔

۱۸۱۲ء میں کیپٹن ٹیلر نے لکھا:

۱ ''میں صرف ہندوستانی یا ریختہ کا ذکر کر رہا ہوں جو فارسی خط میں لکھا جاتا ہے میں ہندی کا ذکر نہیں کرتا جس کی اپنی لپی ہے ... جس میں عربی فارسی الفاظ کا استعمال نہیں ہوتا اور مسلمانی حملے سے پہلے جو تمام شمال مغرب کی زبان تھی۔''

۲ ۱۸۱۴ء میں فورٹ ولیم کالج والے این۔ بی۔ ایڈمنسٹن (N. B. Edmondstone) نے لکھا: 'برج ہندی کی بولیوں میں ہے۔'

۳ ۱۱ اکتوبر ۱۸۲۴ء کو ولیم پرائس نے خود کو ہندی کا پروفیسر کہا۔

اس تاریخ کے بہت بعد تک بعض حضرات اردو کے لیے بھی ہندی لفظ کا استعمال کرتے رہے۔ کھڑی بولی ہندی انیسویں صدی میں تشکیل پذیر ہوئی۔ گریرسن نے لسانیاتی جائزۂ ہند میں دو گروہ مغربی ہندی اور مشرقی ہندی قائم کیے جس سے یہ غلط فہمی ہوتی ہے کہ یہ دونوں ایک زبان ہندی کی بولیاں ہیں حالانکہ خود گریرسن کا مقصود یہ نہ تھا۔ اس نے لسانیاتی جائزۂ ہند کی جلد اوّل حصہ اوّل، باب پندرہ میں ہندی اردو کے بارے میں چند صفحات لکھے ہیں۔ وہاں اس نے واضح کیا کہ 'ہندی' سے دو معنی مراد لیے جاتے ہیں: ایک تو سنسکرت آمیز کھڑی بولی اور دوسرے پنجاب اور بنگال کے درمیان بولی جانے والی تمام بولیاں۔ پھر اس نے جلد ۹ میں کہا:

''ہندی نام عام طور سے ان تمام آریائی زبانوں کے لیے استعمال ہوتا ہے جو مغرب میں پنجاب، مشرق میں مہانندا، شمال میں ہمالہ اور جنوب میں نربدا کے درمیان بولی جاتی ہیں۔''(۱)

جنوبی سرحد ٹھیک نہیں۔ نربدا بھوپال سے کچھ نیچے ہوشنگ آباد کے پاس سے گزرتی ہے۔ اس کے جنوب میں مدھیہ پردیش کا بڑا علاقہ ہے اور وہاں موجودہ اصطلاح کے لحاظ سے ہندی بولی جاتی ہے۔

گریرسن نے مشرقی ہندی اور مغربی ہندی کو لفظ ہندی کے اشتراک کے باوجود دو

۱ جلد ۶، حصہ اول، ص ۳، بحوالہ ڈاکٹر عبدالودود: اردو سے ہندی تک، ص ۵۲

مختلف زبانیں مانا ہے۔ مشرقی ہندی کا ذکر چھٹی جلد میں اور مغربی ہندی کا نویں جلد میں کیا۔ نویں جلد کے پہلے صفحے پر ہی لکھا ہے:

''زبانوں کے ان دونوں گروہوں میں شدت سے متضاد خصوصیات ہیں۔''

''ڈاکٹر گراہم بیلی کو بھی اس مشکل کا احساس ہے کہ کبھی ہندی میں اودھی، راجستھانی، برج اور بہاری میں شامل کر لی جاتی ہیں اور کبھی اس کا محض اعلانیہ ہوتا ہے۔ وہ دلی، سہارنپور اور الٰہ آباد کے درمیانی علاقے کو ہندی کا صحیح نمائندہ مانتے ہیں۔''(۱)

جو شخص ان زبانوں، بولیوں اور علاقے سے محض سرسری واقفیت رکھتا ہے وہ کہیں نہ کہیں چوک کر بیٹھتا ہے۔ بیلی نے الٰہ آباد تک کے علاقے کو ہندی کا نمائندہ قرار دیا۔ الٰہ آباد تو درکنار اس سے بہت پہلے شمال مشرق میں کانپور بھی اودھی کا علاقہ ہے۔ بیلی اودھی کو ہندی میں نہیں ڈالنا چاہتے ہوں گے۔ ناواقفیت کی وجہ سے الٰہ آباد لکھ گئے۔

ہندی کے ماہرین لسانیات کے بیانوں میں بھی اس طرح کی دبدھا پائی جاتی ہے۔ کبھی وہ اس کا حصار پورے شمالی ہند کی زبانوں تک پھیلا دیتے ہیں کبھی سمٹ کر مغربی ہندی یا کھڑی بولی پر آ جاتے ہیں۔ چند بیانات:

۱ شمالی ہند کی ہر زبان، جس میں سنسکرت سے آئے ہوئے الفاظ ہیں، ہندی ہے بشرطیکہ وہ اپنے جدید ادب کی وجہ سے اپنی علیحدہ حیثیت کی مدعی نہ ہو۔
(ایودھیا سنگھ: ہندی بھاشا اور ساہتیہ کا اتہاس، ص ۱۲۷)

۲ ڈاکٹر دھریندر ورما نے اپنی تین کتابوں میں 'ہندی' کے تین معنی مراد لیے ہیں۔
اپنے کتابچے 'گرامین ہندی' میں مغربی ہندی، مشرقی ہندی، راجستھانی، پہاڑی، بہ شمول نیپالی اور پنجابی کو بھی ہندی کے حصار میں لے آتے ہیں۔
اپنی دوسری کتاب میں وہ پنجابی کو اصل سے خارج کر دیتے ہیں لیکن پہاڑی (نیپال، یوپی اور ہماچل کے پہاڑوں کی بولیاں) کو اس میں شامل رکھتے ہیں۔
(ہندی بھاشا کا اتہاس، ص ۱۶۸)

۱ ڈاکٹر گراہم بیلی: اردو اور ہندی کا تلفظ، بلیٹن اسکول آف اورینٹل اسٹڈیز، لندن، حصہ ۲،۳، ۲۳-۱۹۲۱ء، اردو ترجمہ شائع شدہ اردو ادب، دسمبر ۵۶ء

تیسری کتاب میں وہ راجستھانی، مشرقی ہندی اور بہاری کو ہندی سے علیحدہ زبانیں مانتے ہیں۔ (ہندی بھاشا اور لپی، ص ۳۲)

۳ ڈاکٹر سوریہ پرشاد اگروال نے ہندی کے چار ذیلی گروہ قرار دیے ہیں:

(۱) پنجابی اپ بھاشا کھنڈ، (۲) راجستھانی اپ بھاشا کھنڈ، (۳) بہاری اپ بھاشا کھنڈ، (۴) ہندی اپ بھاشا کھنڈ، جس سے مراد مغربی اور مشرقی ہندی ہے۔ (بھاشا وگیان، ص ۱۶۵ و ص ۱۷۷)

۴ ڈاکٹر شیام سندر داس صرف مغربی ہندی کو ہندی کہنا پسند کرتے ہیں۔

(بھاشا وگیان پانچواں ایڈیشن، ص ۱۰۵)

۵ ڈاکٹر اُدے نراین تواری نے مغربی ہندی، مشرقی ہندی اور بہاری کو ہندی میں شامل کیا ہے لیکن راجستھانی کو نہیں۔ دوسری طرف بھوجپوری پر اپنے تحقیقی مقالے میں تسلیم کرتے ہیں کہ بہاری (بھوجپوری جس کی بولی ہے) پوربی ہندی سے الگ ہے۔ (ہندی بھاشا کا اُدگم اور وکاس)

۶ ڈاکٹر رام ولاس شرما ہندی کا دائرہ بڑھانے کے قائل ہیں لیکن وہ راجستھانی اور پنجابی کو ہندی کی بولیاں نہیں مانتے۔ انھیں دوسرے درجے کا شہری قرار دے کر کہتے ہیں کہ ان کے علاقے میں نچلی سطح کا کام ان زبانوں میں اور اونچی سطح کا کام ہندی میں ہونا چاہیے۔ (بھاشا اور سماج، ص ۳۱۲) یہ بات انھوں نے ماضی میں کہی تھی۔ پنجابی صوبے اور اکالی دل کے عروج کے بعد وہ پنجاب میں ہندی کے استعمال کا مطالبہ نہیں کر سکتے تھے۔

○

نواں باب

اردو کا آغاز اور ارتقا

اردو کے آغاز کے متعدد نظریے ہیں جن پر متعدد اشخاص نے لکھا ہے۔ میں بھی ان پر دو جگہ تفصیل سے لکھ چکا ہوں، پہلے اپنے مجموعے 'حقائق' میں، دوسری بار میری اور ڈاکٹر سیدہ جعفر کی مشترکہ تاریخ ادبِ اردو جلد اوّل میں ص ۴۸ تا ۹۵ پر۔ ان کے ہوتے میں اس موضوع پر تفصیل سے نہیں، اجمال سے لکھوں گا۔ مختلف حضرات کے نظریوں کو دو زمروں میں تقسیم کیا جاسکتا ہے: ایک وہ جو روایتی انداز کے ہیں، دوسرے وہ جو تاریخی لسانیات کے مطابق لکھے گئے ہیں۔

غیر لسانیاتی انداز کا سب سے مشہور نظریہ یہ ہے کہ باہر سے آئے ہوئے مسلمان فاتحوں اور مقامی مفتوح ہندوؤں کے میل جول سے ان کی زبانوں میں بھی میل ہوا جس کے نتیجے میں ایک نئی زبان اردو پیدا ہوئی۔ اسے سب سے پہلے مائل دہلوی نے ایک قطعہ میں پیش کیا۔ ان کے بعد مرزا جان تپش اور میرامّن وغیرہ نے۔ شوکت سبزواری کے دو قول ملاحظہ ہوں:

> ''ایک نظریہ جسے میں غیر سنجیدہ سمجھتا ہوں یہ ہے کہ اردو کھچڑی ہے۔ چڑیا لائی چاول کا دانہ، چڑا لایا مونگ کا دانہ۔ دونوں نے مل کے کھچڑی پکائی۔ عربی فارسی الفاظ مسلمان اپنے ساتھ لائے، ہندوؤں نے ہندی افعال و حروف فراہم کیے۔ ہندو مسلمان کے میل ملاپ سے اردو نے مغلوں کے زمانے میں یا اس سے کچھ پہلے جنم لیا۔'' (داستانِ زبانِ اردو، کراچی ۸۷، ص ۳۷)

> ''ایک غلط فہمی جسے میں سب سے زیادہ خطرناک اور لسانی بحثوں میں حقیقت سے بھٹکانے والی سمجھتا ہوں یہ ہے کہ لوگوں کا خیال ہے کہ دو یا دو سے زیادہ

زبانوں کو جوڑ کر کوئی تیسری زبان وضع کی جاسکتی ہے جو پہلی دو زبانوں سے جدا اور آزاد ہو... دو زبانوں کی ترکیب سے کسی تیسری نئی زبان کی تعمیر ناممکن ہے۔ زبان نامی اور ذی حیات چیز ہے جو دوسری نامی چیزوں کی طرح مسلسل تغیر و ارتقا کے زیرِ اثر وجود میں آئی۔'' (ایضاً، ص ۲۹)

شوکت سبزواری کے یہ اصول ٹکر اور میکس ملر کے ذیل کے بیانات سے ماخوذ ہیں :

''زبان دوسری زبان کے الفاظ جتنے چاہے مستعار لے کر اپنالے، ایک زندہ اور بولی جانے والی زبان غیر زبان کے صرفی نحوی قاعدے اور تعمیری اصول کبھی نہیں اپناتی۔ یہ زبان کی فطرت اور اس کے مزاج کے خلاف ہے۔ زبان کی تعریف اسے جھٹلاتی ہے۔''(۱) (ٹکر)

''زبانوں کی تعمیر اور ان کے رشتوں اور قرابتوں کی تعیین، ان کی صرفی نحوی ساخت کے مطابق کی جاتی ہے۔ فرہنگ الفاظ کی اس سلسلے میں کوئی اہمیت نہیں۔''(۲) (میکس ملر)

اس نظریے کے دو پہلو ہیں اول یہ کہ اختلاط کن لوگوں میں کس زمانے میں ہوا، دوسرا یہ کہ کن زبانوں میں ہوا۔ ڈاکٹر رام ولاس شرما نے اس پر تفصیل سے بحث کی ہے۔ میں ان کے اہم نکات کا خلاصہ دیتا ہوں۔

اردو ہندی دونوں کی مشترک بنیاد بول چال کی کھڑی بولی پر ہے۔ یہ کھڑی بولی مسلمانوں کے آنے سے پہلے بھی تھی، ان کی حکمرانی کے دور میں بھی رہی اور آج بھی ہے۔ ہم جتنا بھی اردو کے قدیم لکھنے والوں کو پڑھتے ہیں ان کے یہاں عربی فارسی لفظوں کی کھپت کم سے کم ہے۔ اگر بارھویں تیرھویں صدی میں میل جول کے لیے پانچ فیصد عربی فارسی الفاظ کی ضرورت تھی تو ۱۹۴۷ء کے آس پاس یہ بڑھ کر ۸۵ فیصد تک پہنچ گئی ہے۔ یعنی جیوں جیوں میل جول بڑھا تیوں تیوں ہندی اور اردو کا الگاؤ بڑھتا ہی گیا۔ اگر کوئی یہ کہے کہ ہندی گھڑی ہوئی بھاشا ہے تو اردو اور بھارت کی دوسری بھاشاؤں کا

۱ بحوالہ داستانِ زبانِ اردو، ص ۵۱ T. C. Tucker : Normal History of Language (p 102)

۲ Max Muller : Science of Language (pp 86-90)

بحوالہ سبزواری : داستانِ زبانِ اردو، ص ۲۶۔۲۵

فرق بھی بڑھتا گیا۔

اردو کے ارتقا کے سلسلے میں دو بنیادی باتیں یاد رکھنی چاہئیں، ایک تو یہ کہ باہر سے جو مسلمان یہاں آئے وہ سب یہاں کی قومیت (Nationality) کا حصہ بن گئے۔ وہ خود کو ترک، پٹھان اور مغل سمجھیں لیکن جلد ہی انھوں نے اپنی باہر کی زبان چھوڑ دی اور اپنے صوبے پنجاب، سندھ، گجرات اور ہندوستان (یعنی شمالی ہندوستان) کی بھاشا اپنالی۔ دوسری بات یہ کہ مسلمانوں نے تقریباً ۶۰۰ سال حکومت کی، راج بھاشا فارسی ہی رہی۔ جو علاقے دلّی سے دور تھے وہاں اپنی زبان کو ترقی دینے کا زیادہ موقع ملا۔ دلّی اور ہندی علاقے میں فارسی سرکاری زبان تھی اسے میل جول کا نہیں، سامنتی نشان کہا جائے گا۔ جن مسلمانوں نے آٹھویں صدی میں سندھ پر حملہ کیا وہ عرب تھے، ان کی زبان عربی تھی۔ سندھ میں بغاوت پھوٹی اور عرب اقتدار کا خاتمہ کردیا گیا۔ آٹھویں صدی میں میل جول سے نئی بھاشا بننے کا سوال ہی نہ تھا۔

گیارھویں صدی میں محمود غزنوی نے حملہ کیا۔ وہ ترک تھا۔ خلج ایک ترک قبیلے کا نام تھا جس سے خلجی خاندان چلا۔ تیرھویں صدی میں ترک ایشیا کے سب سے طرار لڑاکے تھے۔ غزنوی خاندان کی پیدائش ایک ترک غلام سے ہوئی تھی۔ غزنوی اور غوری خاندان کے حکمراں ترک غلاموں سے گھرے رہتے تھے اور اکثر آزاد کرنے سے پہلے بھی ان غلاموں کو اونچے عہدوں پر مقرر کیا جاتا تھا۔ بابر کی مادری زبان ترکی تھی۔ اس نے اپنی آپ بیتی فارسی میں نہیں ترکی میں لکھی ہے۔ شیر شاہ پٹھان تھا۔ ہندوستان پر حملہ کرنے والے عموماً ترک تھے اس لیے یہاں کی بولیوں میں ترک 'مسلمان' کے معنی میں آنے لگا تھا۔(۱)

اگر مختلف قومیتوں کے ملنے سے نئی زبان بنی ہوتی تو اس میں ترکی کے الفاظ سب سے زیادہ ہوتے۔ لیکن اردو یا ملک کی کسی اور زبان میں ترکی الفاظ برائے نام ہیں۔ پٹھانوں کی زبان پشتو تھی۔ باہر سے جو مسلمان آئے وہ نہ کسی ایک قومیت کے تھے نہ ان کی زبان ایک تھی، نہ تہذیب کی سطح ایک۔ ان میں سے بیشتر ترکی زبان والے تھے لیکن

۱ ایک شعر کا دوسرا مصرع یاد رہ گیا ہے ع سب جانتے ہیں ترک کی ہندی زبان نہیں

دہلی راج کی زبان فارسی تھی۔ وہ اپنے گھر کی زبان ہی کی حفاظت نہ کر سکے، مقامی ہندوؤں کے ساتھ مفاہمت کر کے کیا نئی زبان بناتے۔ مغل عہد میں کافی ایرانی آئے اور اونچے اونچے عہدوں پر فائز کیے گئے۔ ان کی وجہ سے یہاں فارسی کا بہت اثر ہو گیا۔ مقامی مسلمان امرا نے ایرانی امرا سے ربط و ضبط بڑھانے کے لیے فارسی پڑھی۔ وہ گھر میں کھڑی بولی کا استعمال کرتے تھے باہر فارسی کا۔ فارسی کی مہارت کی وجہ سے ان کی کھڑی بولی میں عربی فارسی الفاظ بڑھتے گئے یعنی یہ ہندو مسلمانوں کے میل کی وجہ سے نہیں ہوا بلکہ فارسی کے راج بھاشا ہونے کی وجہ ہوا۔ (بھاشا اور سماج بارھواں باب، ص ۲۹۱ اور اس کے آگے)

سید احتشام حسین نے ۱۹۵۴ء میں ہندی میں اپنی کتاب ''اردو ساہتیہ کا اتہاس'' شائع کی۔ اس میں انھوں نے تاریخ فرشتہ کے بیان سے گمراہ ہو کر ایک جگہ لکھا کہ ''بہمنی بادشاہوں نے راج کاج کے کاموں میں ہندی زبان کو وسیلہ بنایا نیز ابراہیم عادل شاہ کے دربار شاہی کا سارا بند و بست اردو میں ہوتا تھا۔'' (اتہاس، ص ۲۶ اور ص ۳۲) احتشام صاحب کو کیا الزام دیں جب شمس اللہ قادری نے اردوئے قدیم میں لکھ دیا ہے کہ ابراہیم عادل شاہ اول اور ابراہیم ثانی نے اپنے دفتروں کی زبان اردو کر دی۔ (ص ۷۸) حیدرآباد کے ڈاکٹر مصطفیٰ کمال نے اپنی کتاب 'حیدرآباد میں اردو کی ترقی: تعلیمی اور سرکاری زبان کی حیثیت سے' (حیدرآباد ۱۹۹۰ء) میں صحیح صورت حال دریافت کی۔ فرشتہ اور خافی خاں نے اپنی کتابوں میں لکھ دیا ہے کہ ابراہیم عادل شاہ دفتروں میں سے فارسی کو ہٹا کر ہندی / ہندوی لے آئے۔ مصطفیٰ کمال نے گہری تحقیق کر کے دریافت کیا کہ یہ مؤرخ ہندی یا ہندوی کہہ کر کوئی بھی ہندوستانی زبان مراد لیتے تھے حتیٰ کہ سنسکرت یا تیلگو بھی۔ ابراہیم کے دفتروں میں فارسی کے علاوہ بعض اوقات مراٹھی اور تیلگو کا استعمال بھی ہوا اور ان ہی کو فرشتہ نے ہندی اور خافی خاں نے ہندوی لکھ دیا ہے۔ (مصطفیٰ کمال، ص ۲۶۔۳۰)

شرما لکھتے ہیں کہ اگر دکن میں دفتروں میں کام اردو ہندی میں ہوا تو شمال میں بھی ہو سکتا تھا لیکن فارسی راج بھاشا بن گئی تھی اور ایرانیوں کے اثر کی وجہ سے اسے نہ ہٹایا گیا۔ اردو سے ہندی کا الگاؤ بہت سے بہت دو سو برس کا ہے فارسی تقریباً ۶۰۰ سال راج بھاشا رہی۔ اس کے آخر کے دو سو سال ہی الگاؤ کے ہیں۔ (بھاشا اور سماج، ص ۲۹۵)

شمالی ہند میں اردو کی ابتدا امیر خسرو (متوفی ۱۳۲۵ء) سے کی جاتی ہے۔ ان کے بعد اردو کا دوسرا شاعر بکٹ کہانی والا افضل ہے۔ اس کتاب کا صحیح سنہ تصنیف معلوم نہیں۔ اس کا پہلا مستند حوالہ اکرم قطبی رہتکی کے ۱۳ ماسے کا ہے جو ۱۱۳۳ھ/ ۲۱۔۱۷۲۰ء میں وجود میں آ چکا تھا۔ بکٹ کہانی اندازاً ۱۷۰۰ء میں یا اس سے پہلے کی تصنیف ہوگی۔ اس پونے چار سو سال کے فصل یا خلا کا کیا جواز ہے، میری سمجھ میں نہیں آتا۔ امرت رائے نے یہ حل پیش کیا ہے۔ یہ سب ہندی کی روایت کے حصے ہیں۔ وہ دکھنی کو بھی ہندی کا جزو مانتے ہیں۔ اس سے قطع نظر اگر پورے ہندی پردیش میں دیوناگری میں لکھی ہوئی تخلیقات کو بھی شامل کیا جائے تو شاعری کیا نثر میں بھی کوئی خلا نہیں رہتا۔

میرا مسئلہ یہ ہے کہ اگر اردو اور ہندی دو الگ زبانیں ہیں تو اردو میں پونے چار سو سال کا سناٹا کیوں؟ میں سوچتا ہوں تو یہ حل سمجھ میں آتا ہے اردو ادب نے خود کو کھڑی بولی تک محدود رکھا۔ خسرو کی بالکل صاف کھڑی بولی والی مبینہ تخلیقات (ایک تھال موتیوں سے بھرا) کو نہایت مشکوک کہہ کر خارج کر دیا جائے تو خسرو کی زبان کو ہندی کی بولی برج + کھڑی بولی کے تحت رکھا جائے اور اردو کی ابتدا بکٹ کہانی سے کریں۔ ایک بات قابلِ غور یہ ہے کہ ڈاکٹر حسینی شاہد نے برہان الدین جانم کی کلمۃ الحقائق کو اردو کی پہلی نثری کتاب قرار دیا ہے۔ اس میں مصنف اردو نثر لکھتے وقت بڑی الجھن کا شکار معلوم ہوتا ہے۔ وہ کہیں فارسی اور اردو ملی ہوئی نثر لکھتا ہے تو کہیں بے قابو ہو کر کئی سطریں خالص فارسی میں گھسیٹ دیتا ہے۔ جملے کا آغاز اردو سے کرتا ہے اور خاتمہ فارسی پر۔

اس دل کی بزرگی کے را نہایت نہ رسد

کہیں فارسی سے شروع کر کے اردو پر ختم کرتا ہے

ایں نام بر ہر یک صفت تعلق دھرتا ہے

یہی کیفیت بکٹ کہانی میں ہے۔ فارسی اور اردو ملے ہوئے مصرعے اور مسلسل کئی اشعار فارسی ہیں۔ شاید ہندی سے مختلف اردو شعر کی ابتدا دو لسانی ریختے ہی سے ہوئی ہے جیسا کہ پچھلے باب میں دکنی کے سلسلے میں واضح کیا تھا کہ اردو اور ہندی دونوں دکنی کے دعوے دار ہیں۔ مجھے بہ وجوہ دکنی اردو کا سرمایہ معلوم ہوتی ہے۔

امرت رائے نے دکنی نظم و نثر سے سنسکرت تت سم الفاظ کی فہرستیں دی ہیں۔ وہ مزید لکھتے ہیں کہ قلی قطب شاہ نے الفاظ کے صوتی تلفظ کے مطابق املا میں اصلاح کر دی تھی۔ اس کی مثالیں انھوں نے بھی دی ہیں اور ڈاکٹر رام بابو سکسینہ نے اپنی کتاب دکھنی ہندی میں بھی مثالوں میں ترمیم شدہ املا لکھ کر قوسین میں اس کا اصل املا دیا ہے۔ مثلاً :

کلف (قفل)۔ سُرئی (صراحی)۔ منا (منع)۔ وضا (وضع)۔ فام (فہم)
(امرت رائے، ص۲۱۴)

آلا (اعلیٰ)۔ وکد، وکت (وقت)۔ تگادا (تقاضا)۔ واقا، واخا (واقعہ)
(رام بابو سکسینہ، دکھنی ہندی، ص۴۷، بحوالہ ایضاً)

رام ولاس شرما کہتے ہیں کہ دکھنی میں فارسیت کم سے کم تھی۔ یہ تعجب کی بات نہیں کہ اٹھارھویں صدی کے آخر تک زبان کے لیے لفظ 'اردو' نہیں آیا۔ دکن میں بھی اردو کو ہندی کہتے تھے۔ وہ پدم سنگھ شرما کی مشہور ہندی کتاب سے میر کا یہ شعر درج کرتے ہیں :

کیا جانوں لوگ کہتے ہیں کس کو سرور قلب
آیا نہیں ہے لفظ یہ ہندی زبان کے بیچ

اور اس سے وہ نتیجہ نکالتے ہیں کہ ہندوؤں اور مسلمانوں کے ملنے سے ایک نئی بھاشا کے جنم لینے کا جو اصول گھڑا گیا ہے وہ لچر ہے۔ (ص۳۰۳) میں ان کے فیصلے سے متفق ہوں، دلیل سے نہیں۔ شرما اور امرت رائے زبان کو نام دیے جانے کے زمانے سے اس کی عمر اور نوعیت طے کرنے میں غلطی کرتے ہیں۔ گوتم بدھ کے زمانے کی زبان پالی کو یہ نام انیسویں صدی عیسوی میں ملا۔

میں نے زبانوں کے اختلاط کے دو پہلو بتائے ہیں۔ اول یہ کہ اختلاط کن لوگوں میں کب ہوا، دوسرے یہ کہ کن زبانوں میں ہوا۔ اب ہم دوسرے پہلو کو دیکھتے ہیں۔ اردو والے کہیں گے کہ ہندی اور فارسی بولنے والوں میں ہوا لیکن جیسا کہ شرما نے دکھایا ہے کہ باہر سے حملہ آور مسلمانوں میں سے بیشتر کی زبان فارسی نہ تھی۔ اس طرح ان سے ملنے والے ہندو محض ہندی بولنے والے نہ تھے بلکہ مختلف علاقوں میں مختلف زبانیں بولتے تھے۔

یہ جو فرض کر لیا جاتا ہے کہ باہر سے آنے والے سب مسلمان ایک نسل کے ایک زبان کے بولنے والے تھے اور وہ ایک مقام پر ایک زمانے میں ہندی بولنے والوں سے ملے، اس کا حقیقت سے کوئی تعلق نہیں۔ یہ اصول بھی پیش نظر رہے کہ دو یا زیادہ زبانوں کے ملنے سے کوئی نئی زبان پیدا نہیں ہو سکتی۔

اگر اردو ہندو مسلمانوں کے ملنے سے نہیں بنی تو اور کس طرح پیدا ہوئی۔ گیارھویں صدی سے چودھویں صدی کے بیچ اپ بھرنش سے ہندی بنی۔ ہندی کی کھڑی بولی کا ارتقا دوسری بولیوں کے مقابلے میں سست رہا کیونکہ ہندو بات چیت اور تخلیق ادب میں اپنے علاقے کی بولی کا استعمال کرتے تھے۔ کھڑی بولی کی طرف کم توجہ کرتے تھے، گو اس کے جستہ جستہ تحریری نمونے تیرھویں صدی سے ملنے لگتے ہیں۔ باہر سے آنے والے مسلمانوں نے دہلی اور آگرہ کی بولیوں کی طرف توجہ کی جہاں کی بولیاں کھڑی اور برج تھیں۔ بابر سے شاہجہاں تک ہندوستان کا دارالسلطنت آگرہ میں رہا۔ اس وقت برج بھاشا کی طرف توجہ رہی، نہ صرف ہندوؤں بلکہ مغل دربار کے امرا اور فرمانرواؤں کی بھی۔ ۱۶۳۵ء میں شاہ جہاں اپنا دارالخلافہ دہلی لے آیا، اس کے بعد سے کھڑی بولی آگے بڑھ گئی۔ بادشاہوں اور امرا سب نے کھڑی بولی کی سرپرستی کی۔ فارسی سرکاری زبان تھی۔ اس کے اثر سے کھڑی بولی میں عربی فارسی کے الفاظ بڑھتے گئے۔ اس بولی کے دو دھارے ہو گئے۔ حکومت کی زبان فارسی ہونے کی وجہ سے اردو نے زیادہ ترقی کی۔ تحریری اور ادبی زبان تو دو ہو گئیں لیکن بات چیت کی زبان مشترک رہی۔

یہ میری رائے ہے۔ رام ولاس شرما کہتے ہیں کہ ہندی کے مسلمان شاعروں جائسی، رحیم، رسکھان کا جو شبد بھنڈار ہے وہی دکن کے لکھکوں کا ہے۔ شمال میں فارسی کے راج بھاشا بننے سے اردو کی ترقی بھی رکی رہی [میں اس سے متفق نہیں]۔ اردو کے بیشتر شاعر درباری تھے۔ خانقاہوں کو بھی دربار سے مدد ملتی تھی۔ شرما اپنے اشتراکی نظریے کی وجہ سے کہتے ہیں کہ اگاؤ اردو شاعروں کی فارسی ملی زبان سے ہوا۔ ان کی زبان آج کی ہندی سے مختلف ہو تو تعجب نہیں، وہ جائسی اور کبیر، بندہ نواز اور وجہی کے شبد بھنڈار کی روایت سے بھی الگ ہو گئے۔ امرت رائے اور ہندی کے سب ادیب اردو کی مسلسل بڑھتی ہوئی

فارسیت کو کھڑی بولی میں افتراق کا ذمہ دار کہتے ہیں اور یہ غلط بھی نہیں۔

کھڑی بولی کی اردو شاخ کے نشو و نما میں مسلمان فاتحوں کا کتنا ہاتھ تھا، اس کے بارے میں ڈاکٹر مرزا خلیل بیگ ایک ہی مضمون میں قدرے متضاد بات کہہ گئے۔ وہ مولوی عبدالحق کے ایک صدارتی خطبے کا اقتباس دیتے ہیں:

''ایک اعتراض یہ بھی ہے کہ یہ بدیسی زبان ہے یا مسلمانوں کی زبان ہے۔ یہ سراسر غلط اور لغو ہے اور جان بوجھ کر آنکھوں میں خاک ڈالنی ہے۔ مسلمان اسے کہاں سے لائے تھے۔ یہ خاص ہندوستان کی پیداوار ہے اور دونوں قوموں یعنی ہندو اور مسلمانوں کے لسانی، تہذیبی اور معاشرتی اتحاد کا نتیجہ ہے بلکہ حقیقت یہ ہے کہ اس کے بنانے والے زیادہ تر ہندو ہیں۔'' (خطبات عبدالحق حصہ دوم، انجمن ترقی اردو (ہند)، ۱۹۴۴ء، ص ۱۸ بحوالہ بیگ : اردو زبان کی تاریخ، ص ۷۵)

ڈاکٹر خلیل احمد بیگ کے دو اقوال کے جستہ جستہ جملے ملاحظہ ہوں:

''اردو کے آغاز و ارتقا میں جس طرح ہم دہلی و نواحِ دہلی کی بولیوں سے صرفِ نظر نہیں کر سکتے اسی طرح ان بولیوں کے بولنے والوں کو بھی نظر انداز نہیں کیا جا سکتا۔ مقامی بولیاں بولنے والوں میں تقریباً سب ہی ہندو تھے جو محکوم اور مفتوح تھے۔ فاتح قوم کی زبان فارسی تھی۔ سیاسی و سماجی مفادات اور مصلحتِ وقت کے پیشِ نظر ہندوؤں کے لیے فاتح اور حکمراں قوم کی زبان سیکھنا اور اس میں درک پیدا کرنا لازمی تھا، چنانچہ ہندوؤں نے فارسی سیکھی جو پورے ملک کی دورِ حکومت میں دفتری زبان ہونے کے علاوہ ادب، تہذیب و ثقافت کی بھی زبان تھی۔ مسلمان تو فاتح تھے وہ کیوں یہاں کی زبان سیکھتے۔ انھوں نے اپنے محکوموں کی زبان سیکھنا اور اس میں گفتگو کرنا کچھ دنوں تک ضرور کسرِ شان سمجھا ہوگا جیسا کہ ہوتا آیا ہے کہ محکوموں ہی کو حاکموں کی زبان سیکھنا پڑتی ہے۔ لہٰذا ہندوؤں نے بھی فارسی سیکھی۔'' (اردو زبان کی تاریخ، ص ۷۷)

مزید سنیے:

''تاریخ کے مطالعے سے پتہ چلتا ہے کہ فاتح کی حیثیت سے جو مسلمان باہر سے آئے تھے ان کی تعداد کوئی بہت زیادہ نہیں تھی۔ فوج کشی اور ملک گیری کے

بعد ان میں سے کچھ تو اپنے وطن واپس چلے گئے اور جو نہیں جا سکے انھوں نے یہیں کی بود و باش اختیار کر لی، یہیں کے لوگوں میں رہ کر شادیاں بیاہ کی رسمیں انجام دیں، یہیں جیے اور یہیں مرے اور نسلاً بعد نسلٍ اپنے آبا کی ہر چیز سے دور اور یہاں کی ہر چیز سے قریب تر ہوتے چلے گئے یہاں تک کہ زبان، نسل، رنگ اور مزاج کے اعتبار سے بھی وہ اپنے آبا سے بالکل مختلف ہو گئے۔ انھوں نے پہلے تو اپنی ترکی ترک کی، پھر فارسی کو خیرباد کہا، اور آخر میں ایک ایسی گری پڑی زبان اختیار کر لی جس میں گفتگو کرنا ان کے آبا کسرِ شان سمجھتے تھے۔ یہ گری پڑی زبان انھیں مقامی ہندوؤں اور نو مسلموں کی زبان تھی۔ (ایضاً، ص ۷۸-۷۷)

بیگ ڈاکٹر تاراچند کی کتاب ''انفلوئنس آف اسلام اون انڈین کلچر'' سے نقل کرتے ہیں:

''سب سے بڑھ کر یہ کہ ایک لسانی امتزاج وجود میں آیا، مسلمانوں نے اپنی ترکی اور فارسی ترک کر دی اور ہندوؤں کی زبان اختیار کر لی۔''

(ص ۱۳۹، بحوالہ اردو زبان کی تاریخ، ص ۷۸)

اور بیگ نتیجہ نکالتے ہیں کہ ظاہر ہے کہ اس وقت ہندوؤں کی زبان کیا تھی، یہی اردو جس کا پرانا نام ہندوی اور ہندی تھا۔ اس طرح یہ کہنا غلط نہ ہوگا کہ اردو کے آغاز و ارتقا کا سہرا صحیح معنوں میں ہندوؤں ہی کے سر ہے اور وہی اس کی پیدائش کے حقیقی ذمہ دار ہیں۔ مسلمانوں کو اس کی پیدائش کا ذمہ دار قرار دینا یا اردو کو ہندوستان میں مسلمانوں کی آمد کے ساتھ منسوب کرنا تاریخی اور لسانی حقائق کو جھٹلانا ہے۔ (ایضاً، ص ۱۷۸)

بیگ صاحب نے بڑی سہولت سے لکھ دیا ہے کہ ہندوؤں کی زبان اردو تھی۔ یہ انھیں کہاں سے معلوم ہوا۔ حقیقت یہ ہے کہ کھڑی بولی علاقے کے باہر دوسرے صوبوں کے ہندو وہاں کی علاقائی زبان بولتے تھے۔ دلّی اور اس کے آس پاس کے کھڑی بولی علاقے میں ہندو کھڑی بولی کی ابتدائی پچھڑی ہوئی زبان بولتے تھے۔ وہاں مسلمانوں کی تعداد بڑھنے کے ساتھ کھڑی بولی ترقی کرنے لگی، نکھرتی گئی۔

ڈاکٹر رام ولاس شرما لکھتے ہیں:

> ''کشمیر، بنگال پنجاب، سندھ، گجرات، 'ہندوستان' سبھی صوبوں میں انھوں نے وہاں کی بھاشا اپنائی۔ دوسری بنیادی بات یہ ہے کہ یہاں لگ بھگ ۶۰۰ برس تک فارسی راج بھاشا رہی، دلّی سلطنت کی حدیں گھٹتی بڑھتی رہیں۔ بھارت کے ان صوبوں کو اپنی بھاشائیں ترقی دینے کا زیادہ موقع ملا جو دلّی سے دور تھے۔ جہاں تک ہندی علاقوں کا تعلق ہے یہاں راج بھاشا فارسی کی حکمرانی بنی رہی۔ اسے میل جول کا نشان نہیں کہہ سکتے۔ اسے جاگیرداری نظام کے تحت استحصال کی علامت سمجھنا چاہیے۔'' (بھاشا اور سماج، ص ۲۹۳)

اور سب صوبوں میں مسلمانوں نے علاقائی زبان اختیار کر لی لیکن ہندوستانی بولنے والوں نے نہیں۔ انھوں نے ہندی رسم الخط بدلا، سنسکرت الاصل الفاظ کو خارج کر کے بیرونی زبانوں عربی فارسی کے الفاظ لیے۔ یہ میل جول نہیں۔ فاتح اور مفتوح میں کہاں کا میل۔ کیا ہندو سومناتھ کے مندر کو توڑنے والوں، جزیہ لگانے والوں، ہندو کلچر کو تباہ کرنے والوں پر ملتفت ہوتے۔ ہندوستانی کھڑی بولی کو بیرونی رنگ دے کر قبول کرنے والے نشۂ اقتدار سے مسرور تھے۔ اردو میل جول کی نشانی ہے یا ہندوستان کی زبان سے الگاؤ برتنے کی علامت، اگلے باب میں مزید دیکھیں گے۔ اصولاً بھی دو زبانوں کے میل جول سے کوئی تیسری زبان نہیں بنتی۔ ملاحوں اور سیاحوں کی عارضی دوغلی زبانوں pidgin اور creole کی بات دوسری ہے۔

رام ولاس شرما نے اپنی کتاب میں منشی پریم چند کا ایک طویل اقتباس نقل کیا ہے۔ میں نے شرما کی کتاب پہلی بار ۱۹۵۸ء کے قریب پڑھی تھی۔ اس پورے اقتباس کو اپنی بیاض میں نقل کیا تھا۔ شمس الرحمٰن فاروقی نے اپنی کتاب 'اردو کا ابتدائی زمانہ' کے دوسرے صفحے پر اس اقتباس کا ایک جزو نقل کیا ہے۔ میں شرما کی کتاب سے پورا اقتباس چند الفاظ کے ترجمہ کے ساتھ پیش کرتا ہوں:

> ''ہندوستان کے ہر ایک صوبے میں مسلمانوں کی تھوڑی بہت تعداد موجود ہے۔ یوپی کے سوا اور صوبوں میں مسلمانوں نے اپنے اپنے صوبے کی بھاشا اپنائی ہے۔ بنگال کا مسلمان بنگلہ بولتا اور لکھتا ہے، گجرات کا گجراتی، میسور کا کنڑ، مدراس کا تامل اور پنجاب کا پنجابی وغیرہ۔ یہاں تک کہ اس نے اپنے اپنے

> صوبے کی لپی بھی اختیار کر لی ہے۔ اردو لپی اور بھاشا سے اگرچہ اس کا مذہبی اور تہذیبی رشتہ ہو سکتا ہے لیکن روزانہ زندگی میں اسے اردو کی بالکل ضرورت نہیں پڑتی۔ اگر دوسرے صوبوں کے مسلمان اپنے اپنے صوبے کی بھاشا کسی تامل کے بغیر سیکھ سکتے ہیں اور اسے یہاں تک اپنا بھی سکتے ہیں کہ ہندوؤں اور مسلمانوں کی زبان میں نام کا بھی کوئی فرق نہیں رہ جاتا تو پھر یوپی کے مسلمان کیوں ہندی سے اتنی نفرت کرتے ہیں۔ ہمارے صوبے کے دیہاتوں میں رہنے والے مسلمان عام طور پر دیہاتیوں کی زبان ہی بولتے ہیں۔ جو بہت سے مسلمان دیہاتوں سے آ کر شہروں میں آباد ہو گئے ہیں وہ بھی اپنے گھروں میں دیہاتی زبان بولتے ہیں۔ بول چال کی ہندی سمجھنے میں نہ تو عام مسلمانوں کو ہی کوئی مشکل ہوتی ہے اور نہ بول چال کی اردو سمجھنے میں ہندوؤں کو ہی۔ بول چال کی ہندی اور اردو عام طور سے ایک سی ہی ہیں۔''
>
> (پریم چند کچھ وچار، بنارس ۱۹۳۹ء، ص ۶۹ _ ۱۶۸ بحوالہ بھاشا اور سماج، ص ۳۳۵)

آپ اس بیان پر جو بھی تاثر رکھیں مجھے کوئی اعتراض نہیں۔ اب بول چال کی زبان سے آگے بڑھ کر تحریری زبان اور ادب کی طرف بھی ایک اچٹتی نظر ڈالتے چلیں۔

جس طرح برج بھاشا اور کھڑی بولی ہندی میں نثر کی روایت کمزور تھی، فورٹ ولیم کالج سے پہلے شمالی ہند کی اردو کا بھی کم و بیش یہی عالم تھا۔ اٹھارھویں صدی میں شمالی ہند میں اردو نثر کی ابتدا ہوئی۔ نثر نگاروں کی سمجھ میں نہ آیا کہ وہ کس اسلوب میں لکھیں۔ فارسی کے اثر سے انھوں نے فارسی کے مرصّع اور مثلاً سبک ہندی کی پیروی کی۔ اٹھارھویں صدی کے وسط سے انیسویں صدی کے وسط تک اردو نثر میں یہ کوشش کی جاتی تھی کہ ابتدائی پیراگراف میں عربی فارسی لفظیات شاعری کے حربوں کی نقل میں مرصّع و مسجّع نثر، مراعاۃ النظیر اور تضاد کا استعمال، غرضیکہ اردو کو فارسی کے برابر بھاری بھرکم لباس میں پیش کیا جاتا رہا۔ ملاحظہ ہو:

۱ حمدِ بے غایت اور ثنائے بے نہایت شائستہ و سزاوار اس کبریائے واجب الوجود کوں کہ بزرگی صفات کمال اس کی درکِ ابہام سے مبرّا ہے۔ (فضلی کی کربل کتھا، دلّی ۳۹_۳۸، ۱۷ء کی ابتدا)

۲ اوپر دانشوران شیریں سخن بزمِ درایت و رزانت کے اور عاقلانِ صاحب طبع انجمنِ بلاغت و متانت مخفی و پوشیدہ نہ رہے۔ (تحسین: نو طرز مرصع، ۱۷۷۵ء کی ابتدا)

۳ ضمیرِ منیر پر آئینہ دارانِ معنی کے برہن ہو کہ محض عنایت حق تعالیٰ کی ہے جو طوطیِ ناطقہ شیریں سخن ہو۔ بس یہ چند مصرعے کہ از قبیلِ ریختی در ریختہ، خامۂ دو زبان اپنی سے صفحۂ کاغذ پر تحریر فرمائے۔ (کلیاتِ سودا کا دیباچہ)

اس جناتی زبان کو ہندوستان کی زبان کہنا ستم ظریفی ہے۔ فارسی کے راج بھاشا ہونے کا یہ تحفہ تھا کہ اردو میں لکھنے والے ایک احساسِ کمتری میں مبتلا تھے۔ شاعری کی بات دوسری ہے۔ نثر نگاروں کی سمجھ میں نہ آتا تھا کہ اردو نثر میں ہندی اور عربی فارسی الفاظ کا کیا تناسب رہے۔ اردو میں اٹھارھویں صدی میں ہندی کے مصنف عیسوی خان بہادر نے 'قصۂ مہر افروز و دلبر' ایسی گری پڑی زبان میں لکھا:

''گویا بادشاہزادے کا دل تو ہے کسان اور تن ہوا اس کا کھیت، تس کوں حسن آباد کے جو سگھن سگھن درخت ہیں سوئی ہوئے سیام گھٹا۔''

اٹھارھویں صدی کے آخر میں مہر چند کھتری مہر نے اپنی داستان 'قصۂ ملک محمد و گیتی افروز' (۱۲۰۸ھ/۹۴-۱۷۹۳ء) میں سب سے چست اردو لکھی:

''گھڑی دو ایک کے بعد آندھی تھم گئی اور ہوا موقوف ہوئی تو بادشاہ کے کان میں ایک عورت کی آواز آئی کہ آہ آہ کر کے کہتی تھی کہ میں جاتی ہوں کوئی ایسا ہے جو مجھے رکھ سکے؟''

لیکن آسان زبان والی یہ دونوں داستانیں گوشۂ گمنامی میں پڑی رہیں۔ کرسٹوفر کنگ اپنی انگریزی کتاب میں خبر دیتے ہیں کہ گلکرسٹ نے اپنی لغت اور قواعد کے لیے ہندوستانی رفقا سے نثر لکھوانی چاہی تو کچھ لوگ اپنے ذہن کی آنکھ سے عرب کے ریگستانوں اور ایران کے پہاڑوں میں گھومتے تھے تو دوسرے لوگ سنسکرت کی کھانوں اور غاروں میں بھٹکتے تھے۔ ایسی ہی شکایت گلکرسٹ کے جانشین پروفیسر پرائس نے کی کہ ہندی اور اردو میں سب سے بڑا فرق یہ ہے کہ ہندی کے تقریباً سب الفاظ سنسکرت کے ہوتے ہیں اور ہندوستانی (اردو) کے سب فارسی اور عربی کے۔ (کنگ، ص ۲۷-۲۶)

فورٹ ولیم کالج میں نسبتاً آسان زبان میں کتابیں ترجمہ کرائی گئیں لیکن اردو کے مرکز دلی اور لکھنؤ میں ابھی تک لوگ فارسی کے رسیا تھے وہاں میر امن کی 'باغ و بہار' کے بجائے تحسین کی 'نو طرز مرصع' کا سکہ چلتا رہا۔ محمد بخش مہجور نے ۱۲۲۰ھ/ ۶-۱۸۰۵ء میں لکھنؤ میں 'داستان انشائے گلشنِ نو بہار' لکھی۔ اس کا پہلا جملہ یہ ہے:

۴ ''افسوں سازاتِ بدیع اخبار و طلسم کشایانِ گنج اسرار اس داستانِ سحر بیان کو بہ نوک خامۂ جادو زباں اور... بیاں کے اس شکل نقوش کرتے ہیں۔''

اس کی تقلید میں رجب علی بیگ سرور نے اس اسلوب کی معیاری داستان 'فسانۂ عجائب' لکھی جس کا پہلا جملہ اردو کے نثاروں کا آدرش بن گیا۔

۵ ''گرہ کشایانِ سلسلۂ سخن و تازہ کنندگانِ فسانۂ کہن اعنی محرّرانِ رنگیں تحریر و مورخانِ جادو تقریر نے اشہب جہندۂ قلم کو میدانِ وسیع بیاں میں با کرشمہ ہائے سحر ساز و لطیفہ ہائے حیرت پرداز گرمِ عنان و جولاں یوں کیا ہے۔''

سرسید جن کی علی گڑھ تحریک نے اردو کو کاروباری مقصدی نثر دی، ۱۸۴۷ء میں دلی کی عمارتوں کے بارے میں غیر ادبی موضوع کی کتاب 'آثار الصنادید' لکھتے ہیں تو اس کے پہلے ایڈیشن ۱۸۴۷ء میں اس طرح فارسی کی 'سہ نثر ظہوری' کی تقلید کرتے ہیں:

۶ ''ان حضرات کی طبع رسا، شکلِ رابع سے پہلے اس سے نتیجہ حاصل کرتی ہے کہ بدیہی الانتاج سے اربابِ فہم و ذکا اور ناخنِ فکر عقدۂ لاینحل کو پہلے اس سے وا کرتا ہے۔''

اس کا دوسرا ایڈیشن ۱۸۵۴ء میں آیا جو سادہ زبان میں ہے لیکن ابھی اسالیب کی جنگ ختم نہیں ہوئی۔ غالب، جنھیں ساری عظمت و شہرت اردو شاعری سے ملی، اردو نثر کو کس چشم کم سے دیکھتے تھے، یہ ان کے ۴ جنوری ۱۸۵۹ء کے مکتوب بنام شیو نراین آرام سے عیاں ہے۔ وہ لکھتے ہیں:

''میاں اردو کیا لکھوں؟ میرا یہ منصب ہے کہ مجھ پر اردو کی فرمائش ہو؟''

اردو نثر میں 'سبک ہندی' یعنی فارسی نما مصنوعی رنگینی کا استبداد اس قدر تھا کہ ۱۸۶۵ء میں ہندوؤں کا ایک مذہبی اخبار 'گیاونی پترکا' نکلا تو اس کے موضوع کی تفصیل ان الفاظ

میں بیان کی گئی:

۷ ''اس میں اشلوک ہائے اصل صحائفِ قدیم سنسکرت کے ترجمان بزبانِ شاستر ہائے معرفت وحقائق علمی وعملی پند و وعظ مفیدِ خلائق و انواعِ حکمت ہر گونہ کارآمد و احوال دورۂ زماں، خصوصاً دامنِ حقیقت و اصل مراد و نیز تنقیدِ کلام درج ہوئے ہیں۔''

معلوم نہیں اس زٹل عبارت کو کہاں تک صحیح نقل کر سکا ہوں۔ ان پُرتصنع مہملات کو دیکھ کر رحم آتا ہے۔ جہاں تک شاعری کا تعلق ہے شاہ سعد اللہ گلشن نے ولی کو دو مشورے دیے تھے۔ پہلا زبان سے متعلق ہے:

''شما زبان دکنی را گزاشتہ ریختہ را موافق اردوئے معلّی شاہ جہاں آباد موزوں بکنید۔''

دوسرا مضامین کے بارے میں ہے:

''ایں مضامین فارسی کہ بے کار افتادہ اند در ریختہ خود بہ کار ببر۔ از تو کہ محاسبہ خواہد گرفت۔''

یہ دونوں اقوال نکات الشعرا طبع اول ص ۹۴ پر دیے ہیں۔ ولی نے انھیں مان کر دکنی کے ہندوستانی پہلوؤں کو چھوڑکر فارسی کی نقالی کی ابتدا کی۔ اصلاح زبان کی جتنی تحریکیں ہیں شاہ حاتم، مرزا مظہر، ناسخ، رشک، جلال وغیرہ سب کا ماحصل اردو میں مقامی رنگ کو کم کر کے عرب وعجم کے رنگ کو تیز کرنا ہے۔ شاعروں میں ناسخ، غالب اور اقبال اس کی انتہا ہیں۔ مثالیں:

شمارِ سبحہ مرغوبِ بتِ مشکل پسند آیا
تماشائے بہ یک کف بردنِ صد دل پسند آیا

(غالب)

اے ازلی الوجود، اے ابدی البقا
فرشِ تو شامِ ازل صبحِ ابد متکا

(شاد عظیم آبادی)

میری نوائے شوق سے شور حریمِ ذات میں
غلغلہ ہائے الاماں بت کدۂ صفات میں

(اقبال)

دوارکا داس شعلہ نے اپنے مضمون 'علامہ اقبال دیدہ و شنیدہ' میں ایک دلچسپ واقعہ لکھا ہے:

''لکھنؤ میں اقبال کے اعزاز میں نشست ہوئی۔ اس میں پیارے صاحب رشید کے چہرے سے حیرت و بےلطفی کا اظہار ہو رہا تھا۔ اقبال نے ان سے ادب سے پوچھا: ''حضور آپ کی موجودگی میں شعر پڑھنا ہے تو سخت بے ادبی لیکن جو کچھ میں نے عرض کیا غالباً آپ کی توجہ کا مستحق نہ تھا ورنہ از راہ بندہ نوازی کچھ تو ارشاد فرماتے۔'' بولے: ''ہاں صاحب میں نے آپ کو سنا۔ جو سنا اس پر غور بھی کیا مگر میں سمجھ نہ سکا کہ آپ کا کلام فارسی میں ہے، اردو میں ہے یا کسی اور زبان میں؟ ہم نے تو یہ زبان نہ بولی نہ سنی۔''

(رسالہ آجکل، دسمبر ۱۹۷۶ء)

ہندی کے نقادوں رام ولاس شرما اور امرت رائے نے اردو کے مسلسل مفرس کرنے کے رجحان پر یہی احتجاج کیا ہے۔ میں مانتا ہوں کہ تہذیبی امور میں مقامی اور بیرونی عناصر پر زیادہ زور دینا مناسب نہیں لیکن یہ ایک حد تک ٹھیک ہے، اتنا زیادہ نہیں کہ بیرونیوں کی نقالی میں اپنا تشخص ہی گم کر دیا جائے۔ اردو نے فارسیت کو بے محابا طور پر بڑھا کر گویا اپنا رشتہ ہندوستان سے منقطع کر کے عرب وعجم کے زمرے میں شامل ہونے کی کوشش کی۔ رام ولاس شرما نے اپنے مضمون 'اردو کی سمسیا' میں لکھا:

''اردو نے اپنے ارتقا کے اس نئے روپ کی وجہ سے خود کو دو دھاراؤں (چشموں) سے الگ کر لیا، ایک تو وہ ہندی کی بولیوں اودھی، برج، بندیل کھنڈی، بھوجپوری اور کھڑی بولی کے گرامین (دیہاتی) روپ سے بہت دور چلی گئی، دوسرے وہ بھارت کی دوسری بھاشاؤں بنگلہ، مراٹھی، گجراتی وغیرہ کی عام خصوصیات سے دور جا پڑی۔ سنسکرت کے مشکل شبدوں کے نام پر اس نے

ان تمام الفاظ کا بائیکاٹ کرنا شروع کردیا جو بھارت کی دوسری سب زبانوں کی مشترک میراث تھے۔(راشٹر بھاشا کی سمسیا، ص ۱۲۵)

اردو سنسکرت خاندان کی ہند آریائی زبان ہے۔ اپ بھرنش سے نکل کر یہ کھڑی بولی کے روپ میں ہندی کے ساتھ آگے بڑھی لیکن درباداری اور فارسی پسندی سے اردو زبان و ادب دونوں ہند آریائی زبانوں سے دور ہوتے چلے گئے۔ یہ کہنا بالکل غلط ہے کہ یہ ہندوؤں اور مسلمانوں کے میل ملاپ کا نتیجہ ہے۔ یہ کہنا زیادہ صحیح ہوگا کہ بیرونی حملہ آوروں نے اپنے اقتدار و احساسِ برتری کے نشے میں ہندوستانی زبان اور لپی کو قبول نہ کرکے اپنی ڈیڑھ اینٹ کی علیحدہ مسجد بنائی۔ اس افسوس ناک حقیقت کو کیونکر چھپائیں کہ قرونِ وسطیٰ میں مسلمانوں نے جب دوسرے ممالک کو فتح کیا سب سے پہلے وہاں کی زبان اور رسم الخط پر ضرب کاری لگائی، وہاں کی تہذیب کو دوسرے درجے کی قرار دیا۔ اس کی بہترین یا بدترین مثال فتح ایران ہے جہاں کی اوستائی زبان، رسم تحریر اور زرتشتی مذہب کو ختم کردیا۔ پارسیوں نے بھاگ کر ہندوستان میں پناہ لی۔ امرت رائے نے کہاں کہاں سے تلاش کر کے مسلمان مصنفوں کے اقوال سے ثابت کیا کہ مسلمان فاتح، مفتوح ممالک کی زبان اور رسم الخط کو خاص طور سے نشانہ بناتے تھے۔ (امرت رائے، ص ۳۶۲۔۳۶۰)

فاتحین نے ابتدا سے شمال اور دکن میں فارسی کو دفتری زبان بنایا۔ یہ بیرونی زبان انیسویں صدی تک حکمراں رہی۔ اگلے ابواب میں آپ خود اردو تحریک کے سالاروں کے بیان دیکھیں گے کہ اردو مسلمانوں کی بنائی ہوئی زبان ہے۔ ہندوؤں نے تاریخ کے جبر کی وجہ سے فارسی اور اردو میں دستگاہ بہم پہنچائی لیکن اردو ان کی تہذیبی اور مذہبی زبان نہ بن سکی۔

ہندوؤں کی اکثریت نے اردو کو قبول نہیں کیا۔ اس کا سب سے بڑا ثبوت یہ ہے کہ ہندو گھرانوں میں کبھی عورتوں نے اردو نہیں پڑھی، مستثنیات کو چھوڑیے۔ پنجاب جیسے صوبے میں بھی عورتیں اردو نہیں پڑھتی تھیں۔ وہاں ہندی کو پتری بھاشا (بیٹیوں کی بھاشا) کہا جاتا تھا۔ اردو میں اپنا مقام بنانے والی ذاتوں میں کشمیر سے دلّی اور یوپی میں آئے ہوئے کشمیری پنڈتوں، کائستھوں اور کھتریوں میں بھی خواتین بالعموم اردو نہیں پڑھتی تھیں۔

یعنی اردو کی رسائی ہندوؤں کی بیرونی بیٹھک تک ہوسکی، حویلی کے اندر نہ جاسکی۔ یعنی اردو ہندوؤں کی مادری زبان نہ بن سکی۔ میرا خیال ہے کہ ہندوؤں میں مردوں کی اکثریت بھی اردو نہیں پڑھتی تھی۔ میں اپنے زمانے میں تو دیکھتا ہوں کہ میری پیڑھی کے ہندوؤں (یعنی جن کی تعلیم ۱۹۴۷ء سے پہلے ہوئی ہے) میں بھی پہلی زبان کے طور پر ہندی پڑھنے والوں کی تعداد اردو پڑھنے والوں سے زیادہ ہوتی تھی۔

O

دسواں باب

ہندی اردو تنازع اور فرقہ وارانہ سیاست

ہندی اردو کا موضوع مذہب اور فرقہ وارانہ سیاست سے گوشت و ناخن کے رشتے کی طرح جڑا ہوا ہے۔ فرقہ و ملت سے الجھے بغیر اس موضوع کو چھیڑا نہیں جاسکتا۔ اردو کی ابتدا ہندوستان پر بیرونی مسلمانوں کے حملے اور یہاں کے ہندوؤں سے کوئی معاملہ کرنے سے جوڑی جاتی ہے۔ کسی بیرونی حملہ آور کی یورش مقامی آبادی کو خوش نہیں کرسکتی، پھر محمود غزنوی جیسے شخص کا سومناتھ کی مورتی کو توڑنا اور مندر کو لوٹنا! اس نے صدیوں تک ہندوؤں پر تلخ اثرات چھوڑے ہوں گے۔ تاریخوں میں ہم جنگوں اور فتح و شکست کے واقعات تو پڑھتے ہیں لیکن رعایا کے جذبات اور محسوسات کا بیان شاذ ہی ہوتا ہے۔

اسلامی سلطنتوں کا دور فاتح اور مفتوح میں ذہنی اور جذباتی فاصلے کا دور رہا ہوگا۔ ہندو دیکھتے ہوں گے کہ اقتدار اور طاقت کی بلند کرسی پر باہر سے آئے ہوئے امرا بلکہ معمولی ایرانی تورانی بٹھا دیے جاتے ہیں۔ اٹھارھویں صدی عیسوی کے آخر تک دیکھنے میں آتا ہے کہ باہر کے مجہول الاسم مہم جویوں کو صمصام الدولہ، عماد الملک جیسے خطاب دے کر بڑے سے بڑے عہدوں پر فائز کردیا جاتا ہے جبکہ دھرتی کے سپوتوں کو نان و نمک پر ٹال دیا جاتا ہے۔

قاضی عبدالودود جو بڑے سیکولر اور لامذہب ہونے کے مدعی تھے اپنے سوانحی مضمون میں لکھتے ہیں:

> "اکثریت کو میرا مشورہ ہے کہ وہ یہ بھول جائے کہ مسلمانوں نے اس پر ظلم کیے۔ نہیں بھول سکتی تو یہ یاد کرے کہ آریاؤں نے اس ملک کے اصلی باشندوں کے ساتھ کیا سلوک کیا تھا اور اس کے مقابلے میں مسلمانوں کا سلوک ان کے

> ساتھ کیا تھا۔ (معاصر: قاضی عبدالودود نمبر، اگست ۱۹۷۶ء، ص ۱۰)

قاضی صاحب، اکثریت کیسے بھول سکتی ہے۔ سب سے بڑی ضرب مذہب اور ارکانِ مذہب پر ہوتی ہے جو اجتماعی لاشعور میں بس جاتی ہے۔ ہندوؤں کے مندر توڑے گئے۔ راجپوتوں کی راج کماریوں کے ساتھ زبردستی شادیاں کی گئیں۔ ہندوؤں پر جزیہ لگایا گیا۔ شمالی اور وسطی ہر خطۂ زمین پر ٹوٹی ہوئی عبادت گاہیں اور مورتیاں شاہد ہیں۔ لکھنؤ میں ایک دفعہ میرے دو پڑوسیوں یعنی ایک فوج کے ریٹائرڈ کرنل، دوسرے ریاست یوپی کے ریٹائرڈ ڈائرکٹر صحت نے شکایت کی کہ ہم ہر شہر میں مسجدیں تعمیر کیے جانے کی شکایت نہیں کرتے لیکن ہندوؤں کے ہر بڑے تیرتھ سومناتھ، بنارس، اجودھیا، متھرا میں سب بڑے مندروں کو توڑا گیا ہے، یا ان کی بغل میں مسجد بنادی گئی۔

آریوں نے دراوڑوں کے ساتھ کیا سلوک کیا؟ کیا وہ کسی دوسری نسل (race) یا مذہب کے معلوم ہوتے ہیں۔ کیا جنوبی ہند کے دراوڑوں میں ذات پات کی تقسیم شمالی ہند سے بدرجہا زیادہ سخت نہیں۔ کیا وہاں اعلیٰ ذاتوں کے لوگ گورے کالے رنگ کے نہیں ہوتے۔ کیا آپ نے ہندوستان کی تاریخ میں آریوں اور دراوڑوں کی کسی بڑی جنگ کا ذکر سنا ہے۔ کیا آریوں نے دراوڑوں پر کوئی مذہبی شدت کی۔ وہ تو باہر سے ہندو دھرم لے کر نہیں آئے تھے۔ الٹا آریوں نے دراوڑوں کا ہندو مذہب اختیار کرلیا۔ شیوجی بالیقین دراوڑوں کے دیوتا تھے جنھیں آریوں نے سب سے بڑا مقام دیا۔ کرشن جی تک کے لیے قیاس ہے کہ وہ بھی دراوڑوں کے دیوتا تھے جنھیں آریوں نے لے لیا۔ دہلی کی مشہور بائیں بازو کی مؤرخ رومیلا تھاپر نے لکھا ہے کہ 'کرشن' جس کے معنی سیاہ ہیں، کو تامل دیوتا مایون (Mayon) سے منسوب کیا جاتا ہے۔[1] یہی بات ڈاکٹر وزیر آغا نے کہی ہے جن سے ڈاکٹر انور سدید نے اپنی کتاب 'اردو ادب کی تحریکیں' میں نقل کی۔[2]

رومیلا تھاپر نے تاریخ کی اس کتاب میں یہ بھی لکھا کہ ہندوستان کے مسلم فن تعمیر کا ایک دلچسپ نمونہ دہلی کی مسجد قوت الاسلام ہے جو دسویں صدی عیسوی کے ایک چوہان

---

1 Romila Thapar : A History of India, Part 1, 1st published 1966, Penguin Books, England 1984, p260

۲ ڈاکٹر وزیر آغا: اردو شاعری کا مزاج، ص ۵۷ بحوالہ انور سدید، اردو ادب کی تحریکیں، ص ۱۳۱

مندر پر بنائی گئی۔ اس کے مرکز میں سے مورتیوں کی ویدی کو ہٹا دیا گیا۔ عمارت کے ستونوں پر جو ہندو فن کی نقاشی تھی اسے نمازیوں کی نظر سے بچانے کے لیے پانچ محرابوں کی ایک دیوار پردہ بنادی گئی۔ (تاریخ، ص ۳۱۷)

غور طلب ہے کہ 'مسجد قوت الاسلام' کا نام ہی کیا کہتا ہے! ڈاکٹر ابواللیث صدیقی جیسے مؤرخ اردو مغل شہزادوں کی راجپوت راجکماریوں سے شادی کو ہندوؤں پر بڑا احسان مان کر کہتے ہیں:

> ''ہندو نواز مہارانیوں کے عمل دخل کا یہ حال تھا کہ اکبر سے اورنگ زیب تک نسلی اعتبار سے مسلمانوں کے خون میں ہندوؤں کے خون کی اتنی آمیزش ہو چکی تھی کہ بقول ایک مؤرخ کے ایک سیر دودھ میں پندرہ چھٹانک پانی مل چکا تھا۔'' (تاریخ زبان و ادب اردو، کراچی ۱۹۹۸ء، ص ۲۵۰)

مغلوں کا دور تو عملاً ہندوؤں کا دور تھا (فرمان: ہندی اردو تنازع، ص ۶۵)

جی ہاں، تبھی تو جہانگیر نے سکھوں کے گرو ارجن دیو کو کھولتے ہوئے تیل کے کڑھاؤ میں ڈال کر نذر آتش کردیا۔ اورنگ زیب نے گرو تیغ بہادر کو تہ تیغ کرا دیا۔ اورنگ زیب کے غیر مسلموں سے برتاؤ کے سلسلے میں ان کے سرکاری مؤرخ محمد ساقی مستعد خاں نے مآثر عالمگیری میں لکھا ہے:

> ''رمضان کے مقدس مہینے میں بادشاہ دیں پناہ نے فقط شریعت کی پابندی احکام الٰہی کا لحاظ فرما کر متھرا کے بت خانے کے انہدام کا حکم صادر فرمایا۔ یہ بت خانہ جو ایک عالی شان مضبوط عمارت تھا، قلیل زمانے میں زمین کے برابر کردیا گیا اور اس کی جگہ کثیر رقم خرچ کر کے ایک مستحکم مسجد کی بنیاد ڈالی گئی۔'' (مآثر کا اردو ترجمہ، کراچی ۱۹۶۲ء، ص ۸۶ بحوالہ محبوب صدا: ''تاریخ کا فریب''۔ رسالہ زاویہ، نیو یارک، بابت دسمبر ۲۰۰۰ء، ص ۱۳)

> ''بادشاہ دیں پناہ کو یہ معلوم ہوا کہ صوبہ ٹھٹھہ ملتان میں بالعموم اور خاص کر بنارس میں بدھوں (؟) نے مدارس قائم کیے ہیں اور کتب باطلہ کے درس و تدریس میں مشغول ہیں۔ ہندو اور مسلم طلبا دور دراز سے سفر کر کے ان علوم کی تحصیل کے لیے آتے ہیں۔ قبلۂ عالم نے عام صوبجات کے علما کے نام فرامین روانہ

> کیے کہ یہ مدارس مسمار کر دیے جائیں اور ان علوم کی درس و تدریس کی ممانعت کردی جائے۔'' (ایضاً، مآثر کا اردو ترجمہ، ص ۹۶ بحوالہ زاویہ، ص ۱۳)

یہ دوسرا اقتباس عزیز احمد کی انگریزی کتاب کے ص ۱۹۸ پر بھی دیا گیا ہے۔ وہ مزید لکھتے ہیں کہ اورنگ زیب نے ۱۶۷۰ء میں ہندوؤں پر جزیہ لگایا اور یہ بادشاہ کے حسنات غریب (نادر نیک کاموں) میں شمار کیا جاتا تھا۔ ساقی مستعد خاں کی رائے میں ''تاریخ کے کسی اور دور میں ہندو اتنے ذلیل نہیں کیے گئے تھے۔'' ۱۶۶۵ء میں اورنگ زیب نے حکم دیا کہ راجپوتوں کے علاوہ کسی اور ہندو ذات کے لوگ ہتھیار لے کر نہ چلیں، نہ ہاتھی، نہ عربی یا عراقی گھوڑوں یا پالکی کی سواری کریں۔ (عزیز احمد، ص ۹۹-۱۹۸)

چھوڑیے اس بادشاہ کو جس نے سلطنت کی ہوس میں اپنے باپ کو برسوں زنداں میں ڈالے رکھا۔ اکبری پالیسی نے ملک کو چار مغل بادشاہ دیے جبکہ اس نامنصف کی پالیسی نے سلطنت کو ریت کی دیوار بنادیا۔

ہمارا موضوع ہندی اور اردو کا تنازع اور اس کا پس منظر ہے۔ بیرونی مسلمان اپنے ساتھ نہ اردو لائے تھے نہ کھڑی بولی۔ دلّی اور مدھیہ دیش کے علاقے میں کھڑی بولی اور برج بولی جاتی تھیں۔ ان میں برج بھاشا کرشن بھگتی کی وجہ سے زیادہ ترقی یافتہ اور مقبول تھی۔ ہندوؤں نے کھڑی بولی کو نظرانداز کر رکھا تھا۔ مسلمانوں نے اسے پسند کر کے اس میں عربی فارسی الفاظ بڑھانے شروع کیے اور وہی کھڑی بولی کا اردو ادب کہلایا جس نے ہندی روپ کو کہیں پیچھے چھوڑ دیا۔ امرت رائے نے زبان اور رسم الخط کے تعلق سے کئی غور طلب اقوال درج کیے ہیں۔ میں ان سے بالکل واقف نہ تھا۔ ان کے انگریزی متن کی اصل اردو تلاش کر کے پیش کرتا ہوں۔ یہ کام خدا بخش لائبریری کے ڈائرکٹر ڈاکٹر ضیاء الدین انصاری نے کیا جن کا میں ممنون ہوں۔ اقوال یہ ہیں:

> ''ابتدائے تاریخ سے فاتحین ہمیشہ مفتوحین کی زبان یعنی ان کی قومیت و تمدن کو برباد کرنا فوجی استیلا سے دوسرے درجے پر جانتے ہیں کیونکہ ان سے من جملہ دیگر فوائد کے دو بہت بڑے اور اصولی فائدے حاصل ہوتے ہیں، ایک تو یہ کہ فاتحین کی زبان مفتوحین کی زبان کا درجہ لے لیتی ہے، دوسرے یہ کہ مفتوحین کی زبان یا قومیت بالکل مردہ ہوجاتی ہے ... زبان کے غیر محسوس اور خاموش اسلحہ

فوج کے خارا شگاف اور ہنگامہ زار اسلحہ سے کہیں زیادہ مار رکھتے ہیں۔"
(مولوی عدیم الحسن: مضمون اردو کی قومیت۔ رسالہ اردو، اپریل ۱۹۲۲ء، ص ۳۰۰)

"مذہب کا رشتہ اگرچہ بے حد مضبوط ہوتا ہے لیکن بعض اوقات زبان کے اختلاف کی وجہ سے وہ بھی کمزور پڑ جاتا ہے اور ہم مذہبی کا جو اثر ہونا چاہیے وہ قائم نہیں رہتا۔ دور جانے کی ضرورت نہیں، مسلمانوں کی تاریخ کو سامنے رکھ لیجیے اور دیکھیے کہ ان کے لیے اسلام کا رشتہ سب سے زیادہ مضبوط ہے لیکن یہ رشتہ اس وقت تک جتنا مضبوط رہا جب تک مسلمانوں کی زبان عربی رہی، اتنا اس وقت استوار نہیں رہ سکا جب مختلف ممالک میں مختلف زبانیں کام میں لائی جانے لگیں۔ اس نکتہ کو ابتدائے اسلام میں بخوبی سمجھ لیا گیا تھا، لہٰذا ان ممالک میں بھی جہاں کی زبان عربی نہیں تھی رفتہ رفتہ اسی زبان کو رائج کیا گیا۔ اسی کا نتیجہ ہے کہ امتدادِ زمانہ کے باوصف ان ممالک میں اسلام آج بھی قائم ہے اور کئی ممالک اس وقت بھی عربی کو اپنی قومی زبان بنائے ہوئے ہیں۔"
(سید مصطفیٰ علی بریلوی: "انگریزوں کی لسانی پالیسی"، آل پاکستان لنگویج کانفرنس، کراچی ۱۹۷۰ء، ص ۶۴-۶۱)

"فاتحین کی زبان رائج کرنے سے مفتوحہ علاقوں پر دیر تک حکومت کی جا سکتی ہے۔" (مطیع الرحمٰن)

امرت رائے نے اس جملے کا ماخذ 'معارف' ص ۲۵۴ دیا ہے جو غلط ہے۔ خدا بخش لائبریری پٹنہ کے ڈائرکٹر ڈاکٹر محمد ضیاء الدین نے معلوم کیا کہ یہ کتاب 'انگریزوں کی لسانی پالیسی' کے ص ۶۵ پر بحوالۂ رپورٹ السنۂ شرقیہ موجود ہے۔ لسانی پالیسی میں رسم الخط کے بارے میں کئی علما کے مشاہدات درج کیے گئے ہیں انھیں کے منجملہ شمس العلما مولوی محمد امین عباسی چریاکوٹی کی یہ طویل رائے بھی ہے :

"علمائے اسلام نے مسئلۂ لسانیات پر کافی غور کیا تھا۔ آخر اس نکتے پر پہنچے کہ ہر زبان کا رسم الخط اس زبان کی روح و رواں ہے۔ جب تک اس زبان کا رسم الخط باقی ہے وہ زبان باقی ہے۔ فارسی قدیم زبان پہلوی بائیں جانب سے لکھی جاتی تھی تمام ایرین زبانوں کی طرح، لیکن مسلمانوں نے اس ملک کو فتح کیا تو پہلے اس زبان کے رسم الخط کو بدل کر عربی رسم الخط کیا جس سے پہلوی زبان مٹتے مٹتے فنا ہوگئی اور اس کی جگہ عربی آمیز فارسی مروج ہوگئی۔ ان میں عربی

حروف کی وجہ سے عربی الفاظ دخیل ہوگئے اور زبان فارسی کی کایا پلٹ ہوگئی۔ قدیم پہلوی رسم الخط اس طرح فنا ہوا کہ اب ایران میں اس رسم الخط کو پڑھنے والا یا اس قدیم پہلوی زبان کو سمجھنے والا کوئی باقی نہیں رہا۔ اگر کچھ ہوں گے تو ان کا شمار انگلیوں پر ہو سکتا ہے۔ یہ وہ نکتہ تھا کہ جس سے عربی ایران سے فنا نہیں ہو سکتی۔ اسی طرح جب مسلمانوں نے مصر فتح کیا تو وہاں کی زبان کو بدلا۔ عربی مصر کی زبان ہوگئی۔ اس وقت مصر میں عربی کی جس قدر ترقی ہے خود حجاز میں جو عربی کا گہوارہ تھا یہ ترقی نہیں ہے۔" (بحوالہ انگریزوں کی لسانی پالیسی، ص ۷۳-۷۲)

معلوم ہوتا ہے کہ بیرونی مسلمانوں نے ہندوستان میں اسی نسخے کو آزمانے کی کوشش کی۔ انھوں نے کسی ہندوستانی زبان کو سرکاری زبان نہ بنا کر فارسی کو دفتر و دربار میں رکھا لیکن ہندوستان اتنا بڑا برِّ عظیم تھا اور یہاں اتنی ساری ترقی یافتہ علاقائی زبانیں تھیں کہ وہ انھیں ختم نہ کر سکے۔ بول چال کے لیے انھوں نے کھڑی بولی کو اختیار کیا۔ سرکاری ملازمتوں اور عہدوں کے لالچ میں ہندوؤں نے فارسی میں دسترس پیدا کی لیکن کہیں نہ کہیں یہ احساس ضرور رہا ہوگا کہ پہلے کی اسلامی سلطنتوں اور بعد کی مغل سلطنت دونوں نے ان کی زبانوں اور کلچر کو بہت پس ماندہ بنا دیا ہے۔ احساسِ کمتری مزاجوں کی تہہ تک سرایت کرتا رہا ہوگا۔

۱۷۸۶ء میں غلام قادر روہیلہ نے شاہ عالم کو معزول کر دیا۔ مراٹھوں نے آکر چند ہی روز میں روہیلے کو اذیت کے ساتھ ختم کر کے مغل سلطنت کو دوبارہ قائم کیا۔ تب سے ۱۸۰۳ء تک دہلی میں مغل اور مراٹھے مل جل کر رہے تا آنکہ ۱۸۰۳ء میں جنرل لارڈ لیک نے مغلوں اور مراٹھوں کو شکست دے کر لال قلعے کے باہر مغل قلمرو کو ختم کر دیا یعنی اقتدار اپنے قبضے میں لے لیا۔ اس کے بعد سے ہندوؤں نے اپنی کھوئی ہوئی تہذیب اور زبان کو واگزار کرانے کی کوششیں تیز کر دیں۔ ڈاکٹر فرمان فتح پوری نے یہ تاثر دینا چاہا ہے کہ اسلامی دور میں ہندوؤں اور مسلمانوں کو مساوات سے رکھا گیا۔ کہتے ہیں :

"مسلمانوں نے صرف یہی نہیں کہ ہندوستان کے سارے طبقوں کو ایک نظر سے دیکھا اور سب کو اسلامی مساوات کی بنیادوں پر سماجی حقوق دیے بلکہ انھوں نے

اپنے آبائی وطنوں کو خیرباد کہہ کر ہندوستان ہی کو اپنا وطن جانا۔ یہیں شادی بیاہ کرنا اور مرجانا پسند کیا۔ یہیں کمایا، یہیں لگایا اور یہیں کی طرز ماند و بود کو قبول کیا۔ انگریزوں کی طرح ہندوستان کی دولت نہ تو انھوں نے ایران و توران بھیجی نہ انگلستان ... رعیت کی دلجوئی کی خاطر انھوں نے بعض ایسے تمدنی شعائر اختیار کرلیے جو ان کے عقائد اور مذہب کے خلاف تھے۔ اس کشادہ قلبی اور رواداری کے نتیجے میں ایک نئے تمدن نے جنم لیا اور اس کو ہندو مسلم یا ہند اسلامی تمدن کا نام دیا گیا... مغل حکمرانوں کا سلوک، ہندو امرا سے بالکل ایسا ہی تھا جیسا مسلمان امرا سے، ہندوؤں کو فوج میں بھی وہی مقام حاصل تھا جو مسلمانوں کو۔ عہدوں اور منصبوں کی تقسیم میں رنگ و نسل یا مذہب کو دخل نہ ہوتا تھا۔" (تنازع، ص ۶۵۔۶۴)

اگر مسلمانوں کی حکومت میں ہندو اور مسلمان میں تفریق نہ کی جاتی تو ہندو کیوں نہ آسودہ ہوتے۔ ۱۸۲۳ء میں بنگال کے ہندوؤں بہ شمول راجہ رام موہن رائے نے شاہِ برطانیہ کو ایک عرض داشت بھیجی تھی جس کا ایک اقتباس میں فرمان فتح پوری کی کتاب سے نقل کرتا ہوں:

"ہندوستان کا بڑا حصہ کئی صدیوں سے مسلمان حکمرانوں کے زیرِ نگیں چلا آرہا ہے اور اس کی حکومت میں ہندوستان کے اصل باشندوں کے شہری حقوق اور مذہبی حقوق کو پاؤں تلے روندا جارہا ہے۔ بالآخر مسلمان حکمرانوں کے ان مظالم سے تنگ آکر دکن اور پنجاب میں مرہٹوں اور سکھوں نے بغاوتیں کردیں اور اپنی حکومتیں قائم کرلیں۔ لیکن بنگالی چونکہ جسمانی طور پر کمزور تھے وہ اسلحہ اٹھانے سے گریز کرتے تھے اس لیے وہ اس پورے دور میں مسلمان حکومتوں کے وفادار رہے حالانکہ ان کی جائیدادیں تباہ و برباد کی جاتی رہیں۔ ان کے مذہب کی توہین ہوتی رہی۔ بے گناہوں کا خون بہایا جاتا رہا۔ بالآخر قدرت نے رحم کیا اور انگریزوں کو مامور کیا۔ وہ بنگالیوں کو اس غلامی سے نجات دلائیں اور اپنی پناہ میں ان کو لے لیں۔" (ہندی اردو تنازع، ص ۹۴)

اس اقتباس سے متعلق میرا ماخذ صرف ڈاکٹر فرمان کی کتاب ہے۔ اس سے کم از کم یہ اندازہ ہوتا ہے کہ مسلمانوں کی حکومت سے ہندو کس قدر ناآسودہ تھے کہ انھوں نے آزادی نہ ملنے پر حاکم بدلنے ہی کو غنیمت سمجھا۔

تاریخ کا خارزار انکشافات سے بھرا پڑا ہے۔ میں رسالہ 'زاویہ' نیویارک بابت دسمبر ۲۰۰۰ء میں محبوب صدا (ایک پاکستانی مسیحی) کے مضمون 'تاریخ کا فریب' سے بہت متاثر ہوا۔ اس سے قبل میں نے ڈاکٹر ابواللیث صدیقی کی 'تاریخ زبان و ادب اردو'، ڈاکٹر فرمان فتح پوری کی 'ہندی اردو تنازع' اور 'اردو قومی یک جہتی اور پاکستان' ڈاکٹر معین الدین عقیل کی 'اقبال اور جدید دنیائے اسلام' کا مطالعہ کیا، یہ تمام خاصی انتہا پسندانہ کتابیں ہیں۔ اپنی لسانیاتی کتاب کو مکمل کرکے یہاں تک اس کی تبییض بھی کرچکا۔ پھر میں نے ڈاکٹر انور سدید کی 'اردو ادب کی تحریکیں' اور عزیز احمد کی انگریزی کتاب Studies in Islamic Culture in the Indian Environment (Oxford 1964)[1] کی ورق گردانی کی۔ دونوں خاصی معتدل معلوم ہوئیں۔ ابواللیث صدیقی اور انور سدید کی کتابوں میں راجہ رام موہن رائے اور ان کے برہمو سماج کے بارے میں دیکھیے، جنبہ داری اور توازن کا فرق صاف دکھائی دے گا۔ عزیز احمد کی کتاب کا یہ اعتراف:

> Most of the Sufi Orders as well as individual Sufis, at one time or other regarded the conversion of non-muslims as one of their primary spiritual objectives in India (p. 84)

نیز نقش بندی مجدد الف ثانی کا یہ ایمان کہ مسلمانوں کے لیے یہ فرض ہے کہ کافروں اور ان کے بتوں کی تذلیل کرتے رہیں نیز جزیے کو ذمیوں (کافروں) کی حفاظت کا ٹیکس نہ سمجھ کر ان کی ذلت کی علامت قرار دیں۔ (ص ۸۶۔۸۵) مصنف کی اخلاقی جرأت اور صاف گوئی کے آئینہ دار ہیں۔

ہرچند کہ میں تاریخ کا طالب علم نہیں، ایک حقیقت کا اعتراف کرتا ہوں کہ ہندوستان کی اسلامی دور کی تاریخ ایک طرف ہندوؤں پر مسلمانوں کی جفاکاریوں کے بیانات سے بھری پڑی ہے دوسری طرف ان کی رواداری اور منصفانہ برتاؤ کی بھی کمی نہیں۔ ایک ہندو قاری یہ محسوس کرتا ہے کہ مسلمان فرمانرواؤں نے ہندو رعایا پر ظلم زیادہ کیا، انصاف کم۔ مسلمان قاری کو یہ لگتا ہے کہ مسلم فرمانرواؤں نے ہندو رعایا کے ساتھ مثالی برتاؤ کیا، کوئی یقینِ کامل سے نہیں کہہ سکتا کہ کسی فرمانروا کے نامۂ اعمال پر خطِ انصاف کہاں کھینچا جائے،

لیکن زبانِ خلق کو نقارۂ خدا سمجھ کر اکبر اور اورنگ زیب میں فرق کرنا مشکل نہیں۔ مجھ میں ہمت اور سکت نہیں کہ اب تک کے لکھے ہوئے پر نظرِ ثانی کروں لیکن آئندہ یہ کوشش کروں گا کہ میں اردو اور ہندی کے مسائل پر لکھتے ہوئے تاریخ کا ذکر فقط وہاں لاؤں جہاں ناگزیر ہو۔

۱۰ جولائی ۱۸۰۰ء کو ایسٹ انڈیا کمپنی کے گورنر جنرل لارڈ ویلزلی نے فورٹ ولیم کالج کلکتہ کے قیام کا اعلان کیا۔ اس میں ہندوستانی (اردو) کا شعبہ تھا، ہندی کا نہیں۔ ۱۸۰۱ء میں شعبۂ ہندوستانی ہی میں ایک ناگری نویس کا تقرر ہوا۔ چونکہ ہندوستانی اور برج بھاشا میں نزدیک کا تعلق ہے اس لیے ہندوستانی منشیوں کو اس کے بارے میں ضروری معلومات فراہم کرنے کے لیے ایک بھاکھا منشی یا پنڈت کا تقرر ہوا۔ اس عہدے پر للّو لال آئے۔ گلکرسٹ کی سفارش پر ایک قصہ خواں کی جگہ بھی نکالی گئی۔ اس طرح ہندوستانی شعبے میں ایک پروفیسر اور دس منشیوں میں ایک بھاکھا پنڈت اور ایک ناگری نویس ہندی کے تھے بقیہ سب کے سب اردو کے۔ (کرسٹوفر کنگ کی انگریزی کتاب، ص ۲۷ اور سمیع اللہ: انیسویں صدی میں اردو کے تعلیمی ادارے، ص ۳۱-۳۰)

یہ دیکھ کر افسوس ہوتا ہے کہ گیارہ جگہوں میں صرف دو چھوٹی اسامیاں ہندی کو ملنے پر بھی ہمارے دوست ڈاکٹر مرزا خلیل بیگ کہتے ہیں کہ فورٹ ولیم کالج نے اردو کے خلاف ایک معاندانہ روش اختیار کر رکھی تھی۔ (لسانی تناظر، ص ۲۵۴) یعنی سنی سنائی پر بھروسہ کر کے وہ اپنے قلمرو میں ہندی کو ایک مٹھی جگہ دینے کو بھی تیار نہیں۔

۱۸۰۳ء میں کالج کے سالانہ جلسے میں مباحثے (debate) کے لیے موضوع رکھا گیا: 'اگر ہندوستانی باشندے عیسائی اصولوں کا مقابلہ اپنی مذہبی کتابوں سے کریں تو وہ عیسائیت کو قبول کریں گے۔' اس پر مسلمانوں نے ناراض ہو کر ایک یادداشت گورنر جنرل کو بھیجی۔ انھوں نے موضوع بدلنے کا حکم دیا۔ اس سے گلکرسٹ اتنا ناراض ہوا کہ فروری ۱۸۰۴ء میں اپنا استعفیٰ دے کر چلا گیا۔ بدلا ہوا موضوع یہ لایا گیا: ''ممالکِ ہند کی زبانوں کی اصل بنیاد سنسکرت ہے۔'' (Marihman, The Life and Time of Carry, vol I, p. 191-97)

(بحوالہ سمیع اللہ، ص ۵۵-۵۴)۔

ڈاکٹر لکشمی ساگر وارشنے پروفیسر ہندی الٰہ آباد یونیورسٹی میرے عزیز تھے۔ انھوں نے فورٹ ولیم کالج پر ہندی میں بہت اچھی کتاب لکھی ہے۔ اس میں کالج کی کچھ ایسی تفصیلات ہیں جنھیں اردو میں پہلی بار سمیع اللہ نے اپنی کتاب میں دیا ہے۔ کرسٹوفر کنگ کی انگریزی کتاب One Language Two Scripts اور سمیع اللہ کی کتاب کو سمو کر لکھ رہا ہوں:

۱۸۰۶ء میں کمپنی کے کورٹ آف ڈائرکٹرز نے طے کیا کہ انگلینڈ کے جو ملازم ہندوستان بھیجے جائیں انھیں مشرقی زبانوں کی تعلیم دینے کے لیے انگلستان ہی میں ایک عظیم الشان ادارہ قائم کیا جائے۔ چنانچہ اس سال میں انگلستان کے علاقے ہرٹ فورٹ شائر میں ہیل بیری (Hallbary) کالج قائم کیا گیا۔ کرسٹوفر کنگ خبر دیتے ہیں کہ ۱۸۰۷ء میں فورٹ ولیم کالج کے قواعد میں ترمیم کر کے اورینٹل لینگویجز اینڈ لٹریچر کے تحت ہندی پڑھانے کی بھی گنجائش نکالی گئی۔ لیکن ۱۸۱۵ء تک سنجیدگی سے ہندی کی تدریس شروع نہیں ہوئی اور باقاعدہ منظوری ۱۸۳۵ء تک نہیں ملی۔ فروری ۱۸۰۸ء میں جون ولیم ٹیلر ہندوستانی شعبے کا صدر اور پروفیسر مقرر ہوا۔ اس نے دیکھا کہ ہیل بیری سے پڑھ کر جو طلبا آتے ہیں انھیں ہندوستانی کی مبادیات سے بھی واقفیت نہیں ہوتی۔

فورٹ ولیم کالج کونسل نے کالج کے گرتے ہوئے معیار کی وجہ پوچھی۔ ٹیلر نے جواب دیا کہ ہیل بیری سے طلبہ کچھ سیکھ کر نہیں آتے۔ میں صرف ہندوستانی یا ریختہ کا ذکر کر رہا ہوں جو فارسی رسم الخط میں لکھی جاتی ہے اور اسے پڑھانے کی ذمہ داری میری ہے۔ میں ہندی کا ذکر نہیں کر رہا جس کا اپنا رسم الخط ہے یا میں اس زبان کا ذکر نہیں کر رہا ہوں جس میں عربی فارسی لفظوں کا استعمال نہیں ہوتا اور جو مسلمانوں کی یورش اور یلغار سے پہلے ہندوستان کے پورے شمالی مشرقی حصے یا صوبے کی زبان تھی اور اب بھی وہاں کے قدیم ہندو باشندوں میں رائج و مستعمل ہے۔ میں نے کالج میں ہندوستانی کی تعلیم کی ترقی میں پوری کوشش کی ہے۔ ہندوی اور ہندوستانی میں ہندوستانی کی زیادہ اہمیت ہے۔ میں دونوں کا بار نہیں اٹھا سکتا اس لیے میرے شعبے میں ایک اور پروفیسر کا تقرر کر دیا جائے۔

اکتوبر ۱۸۱۳ء میں کیپٹن ویسٹن کو عربی و فارسی کا، اور ولیم پرائس کو سنسکرت، بنگلہ اور ہندوستانی کا ایکسٹرا اسسٹنٹ پروفیسر مقرر کیا گیا تھا۔ ۱۹ نومبر ۱۸۱۳ء کو لفٹننٹ آر مارٹن کو

ٹیلر کے شعبے میں اسسٹنٹ پروفیسر مقرر کیا گیا۔ اخراجات میں کمی کے نقطۂ نظر سے ہندوستانی شعبے میں اپریل ۱۸۱۶ء میں کمی کی گئی۔ پھر مارچ ۱۸۲۱ء میں تمام اسسٹنٹ پروفیسروں کی جگہ ختم کر کے دو ممتحنوں کی اسامیاں قائم کی گئیں جن پر ولیم پرائس اور لفٹننٹ رڈیل (D. Ruddell) کا تقرر ہوا۔ ولیم ٹیلر کالج کے ساتھ ساتھ فوج کے افسر بھی تھے۔ مئی ۱۸۲۳ء کو انھیں فوج میں لفٹننٹ کرنل کے عہدے پر ترقی دی گئی تو انھوں نے کالج کی پروفیسری سے استعفیٰ دے دیا۔ نومبر ۱۸۲۳ء میں ولیم پرائس ہندوستانی شعبے کے پروفیسر اور صدر شعبہ مقرر کیے گئے اور رڈیل کالج کونسل کے سکریٹری۔ ۲۴ ستمبر ۱۸۲۴ء کو رڈیل نے گورنمنٹ سکریٹری قانون کو ایک چٹھی لکھی جس میں ہندوستانی زبانوں سے متعلق اپنے خیالات کا اظہار کیا۔ خلاصہ یہ ہے:

'ہندوستانی جسے اردو بھی کہا جاتا ہے اسے ہندوستان کے سربرآوردہ لوگ اور بالخصوص مسلمان بولتے ہیں۔ چونکہ اسے مغلوں نے رائج کیا تھا اس لیے آج بھی یہ ایک غیر ملکی زبان سمجھی جاتی ہے۔ اردو کی ضروری تعلیم حاصل کرنے کے بعد بھی ہندوستان کی تین چوتھائی آبادی اس کے عربی فارسی الفاظ کو سمجھنے سے قاصر رہتی ہے۔ اس کے بجائے سنسکرت سے نکلی ہوئی کسی بھی دیسی زبان کو پڑھانا زیادہ مفید رہے گا۔'

اس کے بعد کالج کونسل نے گورنر جنرل سے سفارش کی کہ کمپنی میں بھرتی ہونے والے نئے ملازمین کو فارسی کے علاوہ ہندوستانی کے بجائے برج بھاشا کی، جسے ہندی اور ہندوی بھی کہا جاتا ہے، مناسب تعلیم کا انتظام ہو۔ گورنر جنرل نے اس تجویز پر صاد کر دیا۔ اس کے ساتھ ولیم پرائس کی ایک چٹھی بھی تھی جس میں اس نے ہندی کو اردو پر ترجیح دی تھی نیز اپنے نام کے ساتھ ہندوستانی پروفیسر کے بجائے ہندی پروفیسر لکھا تھا۔ جولائی ۱۸۲۵ء میں کالج کے سالانہ جلسے کو خطاب کرتے ہوئے گورنر جنرل ولیم پٹ اور کالج کے وزیٹر لارڈ ایمہرسٹ نے اردو، ہندی اور بنگلہ کے تعلق سے کہا:

''ہندی اور بنگلہ زبانیں اب تک غفلت اور بے اعتنائی کا شکار ہوئی ہیں۔ ہندی کے دائرے میں عام مفہوم کے مطابق وہ بولیاں آتی ہیں جو مقامی تبدیلیوں کے ساتھ ساتھ بنارس، بہار اور مقبوضہ صوبوں کے اکثر و بیشتر ہندو طبقات میں

رائج ہیں۔ اس شعبے کے ماہرین سے جو معلومات ملی ہیں ان کی بنا پر میں ان زبانوں کی طرف جنھیں میں ملک کی زبانیں کہتا ہوں آپ کی توجہ زوردار طریقے پر مبذول کرنا چاہتا ہوں۔'' (فورٹ ولیم کالج از وارثے، ص ۱۲۵ بحوالہ سیح اللہ، ص ۶۹-۶۸)

۱۸۳۵ء کے بعد کالج تقریباً ختم ہی ہو گیا۔ کرسٹوفر کنگ نے لکھا ہے کہ کالج میں کبھی ہندی کا الگ شعبہ قائم نہیں ہوا جبکہ ہندوستانی، عربی اور فارسی کے تھے۔ کالج میں بنیادی کام گلکرسٹ کے دور میں ہوا اور وہ اردو ہی سے دلچسپی رکھتا تھا۔ شمس الرحمٰن فاروقی نے اپنی کتاب 'اردو کا ابتدائی زمانہ' میں گلکرسٹ کی گرامر سے اس کا یہ اقتباس دیا ہے:

''بالآخر یہ ہوگا کہ ہندو لوگ قدرتی طور پر ہندی کی طرف جھکیں گے اور مسلمان لامحالہ عربی اور فارسی کی پیچ کریں گے۔ اس طرح دو اسلوب جنم لیں گے۔'' (ابتدائی زمانہ، ص ۲۸-۲۷)

اس سے ایسا لگتا ہے جیسے گلکرسٹ زبان کو مذہب کی بنیاد پر دو برابر کے حصوں میں بانٹنا چاہتا ہے۔ پہلے میں یہ واضح کردوں کہ گلکرسٹ کا یہ قول کالج کے قیام سے پہلے کا ہے۔ ڈاکٹر رام ولاس شرما کی کتاب 'بھاشا اور سماج' میں ص ۳۳۴ پر اقتباس کا آگے کا حصہ بھی دیا گیا ہے جس میں اس نے کہا تھا کہ ان کے بیچ ایک درمیانی اسلوب ہے جسے اُس نے سب سے بلند قرار دیا ہے اور جس کی تفصیل میں پیشتر باب میں دے چکا ہوں۔

میں نے اسے جاننے کے لیے لائبریری آف کانگریس، واشنگٹن میں کوشش کی جس کا تجربہ تلخ نکلا۔ فاروقی صاحب سے پوچھا تو انھوں نے کہا کہ گلکرسٹ کی اورینٹل لنگوسٹ میں اتنا ہی ہے۔ تفصیل گلکرسٹ کی ڈکشنری میں ہوگی جو ان کے پاس نہ تھی۔ میں نے اس کے لیے رسالہ 'پرواز' لندن کے مدیر صابر ارشاد عثمانی صاحب کی مدد لی۔ انھوں نے زحمت کر کے ڈکشنری کے ۵۳ صفحات کا پیش لفظ اور اقتباس کا حوالہ بھیج دیا۔

گلکرسٹ نے کہا ہے کہ ہندوستانی کے تین اسلوب ہیں پہلا جسے فارسی اسلوب کا اعلیٰ نمونہ کہہ سکتے ہیں اور جو سودا، میر، درد وغیرہ کے کلام میں یا پرتکلف ادبی یا سیاسی تحریروں میں ملتا ہے۔ دوسرا درمیانی اسلوب جو مسکین کے مرثیے، سودا کی ہجویات اور اچھے پڑھے لکھے منشیوں کی گفتگو میں ملتا ہے۔ تیسرا ہندوی اسلوب جو ناگری میں لکھے مضامین

میں اور نچلی سطح کے ملازموں، ہندوؤں اور کسانوں وغیرہ کی گفتگو میں دکھائی دیتا ہے۔ یعنی گلکرسٹ نے مسلمانوں کی تحریری اور تکلمی اردو کو دو اسالیب قرار دیا اور ہندی میں لکھی تحریروں کو vulgar اسلوب کہا ہے۔

ڈاکٹر سمیع اللہ نے اپنی کتاب میں فورٹ ولیم کالج کی ۹۴ تالیفات کی فہرست دی ہے جن میں صرف نمبر ۳۰، ۵۲، ۵۳، ۵۵، ۶۳، ۶۷، ۷۶، ۷۹، ۸۳، ۸۵، اور ۸۹ یعنی کل ۱۱ ہندی کی ہیں۔ اس کے بعد ۵۲ غیر مطبوعہ کتابوں کی فہرست ہے جو کالج کی طرف سے شائع نہ ہوسکیں۔ ان میں صرف ۲ ناگری کی ہیں یعنی کل ۱۴۷ کتابوں میں ۱۳ ہندی کی تھیں۔

یہ تھا کالج کا احوال۔ اب کمپنی کی حکومت کے دفتروں میں دیکھیے۔ کرسٹوفر کنگ نے اپنی کتاب One Language Two Scripts میں صحیح صورتِ حال بیان کی ہے:

British attitude towards Indian languages did not form a monolithic whole, but rather often showed ignorance, inconsistencies and contradictions. Different officials often had widely differing views. All this was reflected in inconsistent and even contradictory policies. (p.34)

بہرحال انیسویں صدی کے چوتھے دہے تک دفتروں کی زبان فارسی تھی۔ کالج اور انگریزی حکومت کے دفتروں میں ہندی گویا تھی ہی نہیں۔ مگر مرزا خلیل بیگ کہتے ہیں :

> ''حقیقت تو یہ ہے کہ نہ صرف فورٹ ولیم کالج بلکہ انگریزی حکومت نے بھی اردو کے خلاف معاندانہ روش اختیار کر رکھی تھی۔'' (لسانی تناظر، ص ۲۵۴)

تو حسرت موہانی کا یہ شعر پڑھنے کو جی چاہتا ہے:

خرد کا نام جنوں پڑ گیا، جنوں کا خرد
جو چاہے آپ کا حسنِ کرشمہ ساز کرے

اردو اور ہندی کی رقابت کا اگلا سنگِ میل کمپنی کے اور مغل حکومت کے دفتروں سے فارسی کو ہٹا کر اردو کو لانا ہے۔ بمبئی اور مدراس پریزیڈنسی میں ۱۸۳۱ء تک اور بنگال پریزیڈنسی میں ۱۸۳۷ء تک یہ تبدیلی کر دی گئی۔ (کنگ، ص ۵۴)

اردو کے زیادہ پرجوش وکیلوں کو فارسی کا ہٹایا جانا بھی ناگوار گزرا۔ ان میں سب سے سینیر ڈاکٹر ابواللیث صدیقی اپنی تاریخ میں لکھتے ہیں :

> ''بات دراصل درپردہ کچھ اور تھی۔ فارسی صرف ایران کی زبان نہیں تھی۔ اس کا رشتہ دور دور تک پھیلا ہوا تھا۔ اردو ہو یا ترکی ان میں فارسی کا اثر بہت نمایاں تھا اور نسخ رسم الخط میں ان کے علاوہ عربی بولنے والوں سے رابطہ قائم ہوسکتا تھا۔ یہ مسلمانوں کے اتحاد کی ایک بڑی علامت تھی اور اسی خطرے کا احساس گاندھی جی نے اسے قرآنی حروف کہہ کر کیا تھا۔ فارسی کی کمزوری سے یہ رابطہ کمزور سے کمزور تر ہوتا چلا گیا۔'' (تاریخ زبان و ادب اردو، ص ۱۸۳)

ڈاکٹر فرمان فتح پوری بھی وہی بولی بولتے ہیں :

> ''۱۸۳۷ء میں جب فارسی کی جگہ اردو کو سرکاری زبان قرار دیا گیا... تو بظاہر انگریزی حکومت کا یہ اقدام اردو کے حق میں تھا، لیکن اس تبدیلی سے انگریزوں کی نظر بڑے دور رس نتائج پر تھی اور یہ نتائج سراسر حکومت کے مفاد میں تھے۔ فارسی کو ختم کرکے انگریزوں نے بڑی خوش اسلوبی سے اس مضبوط و قدیم ثقافتی رشتے کو کاٹ دیا جس میں ہندوستان کے سارے مسلمان، خواہ وہ کسی صوبے اور علاقے کے رہنے والے ہوں بندھے ہوئے تھے اور جو مسلمانوں کے حق میں سماجی، سیاسی، اقتصادی، مذہبی اور علمی و ادبی ہر لحاظ سے زیادہ مفید و کارآمد تھا۔'' (تنازع، ص ۵۶)

ڈاکٹر ابواللیث صدیقی تو شاید خطِ نسخ کے رائج ہونے سے زیادہ طمانیت محسوس کرتے، لکھتے ہیں:

> ''پاکستان میں نسخ یا نستعلیق کی بحث چل رہی ہے۔ ہمارے بیشتر اخبار اور رسالے تو شاید خطِ نسخ میں شائع ہوتے ہیں۔ حکومت کبھی اعلان کرتی ہے کہ درسی کتابیں نسخ میں شائع ہوں، پھر اسے منسوخ کرکے نستعلیق کا حکم دیتی ہے اور اس پر عمل درآمد پورا نہیں ہونے پاتا کہ پھر اسے منسوخ کرکے نسخ کی طرف آجاتی ہے۔'' (ایضاً، ص ۱۳۹)

چلیے آگے چلیں: ۱۸۵۷ء میں جنگ آزادی یعنی غدر ہوا۔ اس کی پاداش مسلمانوں کو ہندوؤں سے زیادہ بھگتنی پڑی۔ ایسے میں سرسید نے بڑی جرأت کرکے رسالہ 'اسباب

بغاوتِ ہند' چھاپا۔ میری نگرانی میں حکم چند نیر نے درگا سہائے سرور پر مقالہ لکھا۔ انھوں نے اس کے پس منظر میں، نہ جانے کہاں کہاں سے اس رسالے میں سے ایسے بیانات ڈھونڈ نکالے جو قابلِ اعتراض ہیں اور جن کا کوئی سرسید پرست ذکر نہیں کرتا۔ میرے لیے بھی نئے تھے۔ انھیں لکھنے سے پہلے میں آگے بڑھ کر اس مشہور واقعے کا ذکر کروں گا۔ حالی 'حیاتِ جاوید' میں لکھتے ہیں:

> ''چنانچہ ۱۸۶۷ء میں بنارس کے بعض سربرآوردہ ہندوؤں کو یہ خیال پیدا ہوا کہ جہاں تک ممکن ہو تمام سرکاری عدالتوں میں سے اردو زبان اور فارسی خط کے موقوف کرانے میں کوشش کی جائے اور بجائے اس کے بھاشا زبان جاری ہو جو دیوناگری میں لکھی جائے۔''

سرسید کہتے تھے یہ پہلا موقع تھا کہ جب مجھے یقین ہوگیا کہ اب ہندو مسلمانوں کا بطور ایک قوم کے ساتھ چلنا اور دونوں کو ملا کر سب کے لیے ساتھ ساتھ کوشش کرنا محال ہے۔ ان کا بیان ہے کہ

> ''انھیں دنوں میں جب یہ چرچا بنارس میں پھیلا ایک روز مسٹر شیکسپیئر سے جو اس وقت بنارس میں کمشنر تھے، میں مسلمانوں کی تعلیم کے باب میں کچھ گفتگو کر رہا تھا اور وہ متعجب ہوکر میری گفتگو سن رہے تھے۔ آخر انھوں نے کہا کہ آج پہلا موقع ہے کہ میں نے تم سے خاص مسلمانوں کی ترقی کا ذکر سنا ہے، اس سے پہلے تم عام ہندوستانیوں کی بھلائی کا خیال ظاہر کیا کرتے تھے۔ میں نے کہا: اب مجھ کو یقین ہوگیا ہے کہ دونوں قومیں کسی کام میں دل سے شریک نہ ہوسکیں گی۔'' (حیاتِ جاوید: قومی اردو کونسل دہلی، ص۱۴۰)

غورطلب ہے کہ اگر ہندوؤں نے عدالتوں میں اردو کے علاوہ ہندی کو رائج کرنے کی مانگ کی تو سرسید کیوں جامے سے باہر ہوگئے۔ اسلامی دور میں اکثریت یعنی ہندوؤں کی تہذیب اور زبان کو دبا کر رکھا گیا۔ انیسویں صدی میں اسلامی دورِ اقتدار ختم ہونے پر اگر ہندوؤں نے ناگری کا حق مانگا تو اس میں کیا برا تھا۔ سید احمد خاں اور ان کے ہم خیال سمجھتے تھے کہ ابھی اسلامی حکومت چل رہی ہے۔ وہ ہندوؤں کو اپنے ساتھ لے کر چل سکتے ہیں اگر وہ اب بھی ان کی تہذیبی غلامی برداشت کرنے کو تیار رہیں۔ لیکن امرت رائے اور

حکم چند نیر کی دریافتیں ملاحظہ ہوں:

> ''چونکہ یہ زبان خاص بادشاہی بازاروں میں مروج تھی اس واسطے اس کو زبان اردو کہا کرتے تھے گویا کہ ہندوستان کے مسلمانوں کی یہی زبان تھی۔''
> (آثارالصنادید، طبع اول ۱۸۴۷ء، چوتھا باب ص۱۴ بحوالہ امرت رائے، ص۲۶۰)

> ''ایک اور مجھے خبر ملی ہے جس کا مجھے کمال رنج اور فکر ہے کہ بابو شیو پرشاد صاحب کی تحریک سے عموماً ہندو لوگوں کے دل میں جوش آیا ہے کہ زبان اردو و خط فارسی جو مسلمانوں کی نشانی ہے مٹا دیا جائے۔'' (امرت رائے، ص۲۶۰)

بعد میں مجھے فرمان فتح پوری کی کتاب میں بھی یہ مکتوب مورخہ ۲۹ اپریل ۱۸۷۰ء مل گیا جو سرسید نے انگلستان سے نواب محسن الملک کو بھیجا تھا۔ (تنازع، ص۱۴۷)

ان دونوں جگہوں میں سرسید نے اردو کو صرف مسلمانوں سے وابستہ کیا ہے۔ حکم چند نیر نے 'اسبابِ بغاوتِ ہند' سے سید صاحب کا اصلی چہرہ دریافت کیا جس میں مصنف نے معزول بادشاہ بہادر شاہ ظفر کو نہ معلوم کیوں قعرِ مذلت میں پھینکا ہے:

> ''دلی کے معزول بادشاہ کا یہ حال تھا کہ اگر اس سے کہا جاتا کہ پرستان میں جنوں کا بادشاہ آپ کا تابعدار ہے تو وہ اس کو سچ سمجھتا اور وہ ایک چھوڑ دس فرمان لکھ دیتا۔ دلی کا معزول بادشاہ کہا کرتا تھا کہ میں مکھی اور مچھر بن کر اڑ جاتا ہوں اور لوگوں اور ملکوں کی خبر لاتا ہوں اور اس بات کو وہ اپنے خیال میں سچ سمجھتا تھا۔ ایسے مالیخولیا والے آدمی نے کسی کے کہنے سے کوئی فرمان لکھ دیا ہو تو کوئی تعجب نہیں۔'' (اسبابِ بغاوتِ ہند، علی گڑھ ۱۹۵۸ء، ص۳۴)

> ''دلی کے معزول بادشاہ کی سلطنت کا کوئی بھی آرزومند نہ تھا۔ اس خاندان کی لغو اور بیہودہ حرکات نے سب کی آنکھوں میں اس کی قدر اور منزلت گرا دی تھی۔'' (ایضاً، ص۳۴)

۱۸۵۷ء کی جنگ دو فریقوں کے درمیان لڑی جارہی تھی۔ ایک طرف مغل تاجدار اور ہندوستانی باغیوں کی سپاہ دوسری طرف انگریز، سکھ اور انگریزوں کے کاسہ لیس ہندوستانی۔ سرسید انگریزوں کے ملازم تھے انھوں نے غدر میں کچھ میموں کو اپنے گھر میں پوشیدہ پناہ دی تھی۔ انگریزوں نے آخری بادشاہ کو ایک خوان میں اس کے دو بیٹوں کے کٹے ہوئے سر پیش کیے۔

سرسید قاتلوں کے فریق کے مداح بلکہ کاسہ لیس تھے۔ باغی دستوں کو یہ اعزاز دیتے ہیں۔

"اس زمانے میں جن لوگوں نے جہاد کا جھنڈا بلند کیا ایسے خراب اور بد رویہ اور بداطوار آدمی تھے کہ بجز شراب خوری اور تماش بینی اور ناچ اور رنگ دیکھنے کے کچھ وظیفہ ان کا نہ تھا۔" (رسالہ، ص۳۵)

انھوں نے مظلوم بادشاہ اور جنگ آزادی کے سپاہیوں کی جو کردار کشی کی ہے وہ جائے عبرت ہے۔ انگریزوں سے اس وفاداری کا صلہ بھی ملا مثلاً 'سر' کا خطاب، وائسرائے کی ایگزیکٹو کمیٹی کی رکنیت۔

سید صاحب ۱۸۶۷ء میں بنارس کے ہندوؤں کی ناگری کی وکالت کے بعد ہندوؤں اور مسلمانوں کی متحدہ قومیت سے مایوس ہوئے، یا یہ پروپیگنڈہ محض ایک فریب ہے۔ رسالہ 'اسباب بغاوت ہند' سے معلوم ہوتا ہے کہ وہ ۱۸۵۷ء ہی سے ہندوؤں اور مسلمانوں کو دو قومیں مانتے ہیں اور برٹش حکومت کی اس بات سے ناخوش ہیں کہ دونوں کو ملنے کا موقع ہی کیوں دیا۔ ساتھ ہی بقول حکم چند نیر غدر کی تمام تر ذمہ داری ہندوؤں کے سر تھوپتے ہیں۔ لکھتے ہیں:

"مسلمانوں اور ہندوؤں کو مخلوط کر کر پلٹنوں میں نوکر رکھا۔ یہ بات سچ ہے کہ ہماری گورنمنٹ نے ہندو مسلمان دونوں قوموں کو جو آپس میں مخالف ہیں نوکر رکھا تھا مگر بسبب مخلوط ہو جانے ان دونوں قوموں کی ہر ایک پلٹن میں یہ تفرقہ نہ رہا تھا۔ ظاہر ہے کہ ایک پلٹن کے جتنے نوکر ہیں ان میں بسبب ایک جا رہنے کے اور ایک لڑی میں مرتب ہونے کے آپس میں اتحاد اور ارتباط برادرانہ ہو جاتا تھا۔ ایک پلٹن کے سپاہی اپنے آپ کو ایک برادری سمجھتے تھے اور اسی سبب سے ہندو مسلمان کی تمیز نہ تھی۔ دونوں قومیں آپس میں اپنے آپ کو بھائی سمجھتی تھیں۔ اس پلٹن کے آدمی جو کچھ کرتے تھے سب اس میں شریک ہو جاتے تھے۔ ایک دوسرے کا حامی اور مددگار ہو جاتا تھا۔"

اگر مسلمانوں کی جدا پلٹن ہوتی تو شاید مسلمانوں کو کارتوس کاٹنے میں عذر نہ ہوتا!

"اگر ان میں دونوں قوموں کی پلٹن اس طرح پر آراستہ ہوتیں کہ ایک پلٹن نری ہندوؤں کی ہوتی جس میں کوئی مسلمان نہ ہوتا اور ایک پلٹن نری مسلمانوں کی

ہوتی جس میں کوئی ہندو نہ ہوتا تو یہ آپس کا اتحاد اور برادری نہ ہونے پاتی اور وہی تفرقہ قائم رہتا اور میں خیال کرتا ہوں کہ شاید مسلمان پلٹنوں کو کارتوس جدید کاٹنے میں بھی کچھ عذر نہ ہوتا۔" (اسباب بغاوت، ص۴۳)

ڈاکٹر فرمان اس بات کو اور کھول کر کہتے ہیں:

"سرسید احمد خاں نے صحیح کہا تھا کہ ۱۸۵۷ء کے ہنگاموں کی ابتدا اگرچہ ہندوؤں کی جانب سے ہوئی لیکن مسلمان اس آگ میں کود پڑے اور ہندو گنگا نہا کر الگ ہو گئے۔ سارا نقصان مسلمانوں کو اٹھانا پڑا۔" (تنازع، ص۷۷)

ڈاکٹر فرمان نے اپنے مضمون سرسید احمد خاں، مشمولہ 'تاریخ ادبیات مسلمانان پاکستان و ہند' میں لکھا ہے:

"سرسید نے اپنی کتاب 'اسباب بغاوت ہند' میں جہاں بغاوت کے اسباب بیان کیے ہیں وہاں جابجا ضمناً اس حقیقت کا بھی اظہار کیا ہے کہ اس عظیم ملک میں ہندو اور مسلمان دو علیحدہ قومیں ہیں۔ اس کے بعد وہ اپنی زندگی کے مختلف مواقع پر تحریروں اور بیانوں کے ذریعہ اس حقیقت کو وضاحت کے ساتھ پیش کرتے رہے ہیں۔" (جلد نہم، ص۹۱)

اگر حقیقت یہ ہے تو سوچنا چاہیے کہ جب سرسید ۱۸۵۸ء میں ہی ہندوؤں اور مسلمانوں کی وحدت اور یک جائی کے قائل نہ تھے تو ۱۸۶۷ء میں ہندوؤں کے ہندی کے حق میں مطالبے کو کیوں نفاق کا ذمے دار قرار دیا جائے؟

حکم چند نیر اپنی کتاب 'سرور جہاں آبادی: حیات اور شاعری' (لکھنؤ ۱۹۶۸ء) میں توجہ دلاتے ہیں کہ علی گڑھ تحریک کس طرح رفتہ رفتہ فرقہ واریت اور رجعت پسندی کا شکار ہو رہی تھی اس کا اندازہ ایم اے او کالج، علی گڑھ کی فنڈ کمیٹی کے اصول اور قواعد سے بخوبی ہو سکتا ہے۔

(الف) صرف مسلمان اس کمیٹی کے ممبر بن سکتے ہیں۔

(ب) صرف مسلمانوں سے چندہ وصول کیا جا سکتا ہے یا عیسائیوں سے جو اہل کتاب ہیں۔

(ج) ممبران پر واضح ہونا چاہیے کہ وہ ان دو قوموں کے علاوہ کسی اور قوم کے لوگوں سے چندہ نہیں لیں گے۔

ایم اے او کالج مسلمانوں کی تعلیم و ترقی اور فلاح و بہبود کے لیے قائم کیا گیا تھا۔ اس لیے اگر صرف مسلمانوں سے چندہ لینے کا قاعدہ ہوتا تو یہ عمل کسی کے لیے قابلِ اعتراض نہ ہوسکتا تھا۔ لیکن انگریزوں کی خوشامد کے لیے عیسائیوں کو اہلِ کتاب کہنا ہندوستان کے دوسرے فرقوں سے تفرقہ برتنا تھا۔ (سرور جہاں آبادی، ص ۵۸۔۴۷)

جوش نے اپنی کتاب 'یادوں کی بارات' میں ایم اے او کالج اور سرسید کے 'سر' کے خطاب پر یوں تبصرہ کیا ہے:

> "یہ مسلمانوں کو غیر اسلامی خطاب دینے والا غلامانہ انگریزی نام اس کالج کے بانی آں جناب سید احمد نے (جن کے کاسۂ سر میں 'سر' کے خطاب سے ہندوستان کا شکاری عقاب اپنا آشیاں بنا چکا تھا) اپنی ذہنیت کے اس تیشۂ زبوں سے تراشا تھا جس سے حبِ وطن کے پہاڑ کاٹے جاتے اور عشرت کدۂ پرویز کی جانب جوئے شیر لائی جاتی ہے۔ اور یہ خدا بخشے انھیں خویش دشمن و بیگانہ دوست بزرگ کا اثر ہے جو آج تک ہمارا تعاقب کررہا ہے۔" (ص ۱۰۹)

جوش ایک جگہ 'سرسید گزیدہ انگریزی خواں' کی ترکیب استعمال کرتے ہیں۔ 'سر' کا خطاب تو بہتوں کو ملا ہے لیکن حیرت کی بات ہے کہ یہ جس طرح سرسید کے نام کا جزو بن گیا اور کسی کا نہیں۔

ایک طرف نام زدگیوں اور ملازمتوں کے لیے سرسید نہ صرف جاگیردارانہ نظام کے حامی بن گئے بلکہ ادنیٰ و اعلیٰ اور امیر و غریب کی تفریق پر بھی زور دینے لگے۔ دوسری طرف جس تعلیم کو وہ مسلمانوں کی معاشی ترقی اور خوش حالی کا واحد ذریعہ سمجھتے تھے اسی تعلیم اور اس کی بی اے اور ایم اے کی ڈگریوں کو امارت اور ریاست کے مقابلے میں ہیچ سمجھنے لگے۔ محمڈن ایجوکیشنل کانفرنس، لکھنؤ منعقدہ ۲۷ دسمبر ۱۸۸۷ء کو خطاب کرتے ہوئے فرماتے ہیں:

> "آپ خیال کریں کہ وائسرائے کے ساتھ کونسل میں بیٹھنے کے لیے واجبات سے ہے کہ ایک معزز شخص ملک کے معزز شخصوں میں سے ہو۔ کیا ہمارے ملک کے رئیس اس کو پسند کریں گے کہ ادنیٰ قوم یا ادنیٰ درجے کا آدمی خواہ اس نے بی اے کی ڈگری لی ہو یا ایم اے کی کہ وہ لائق بھی ہو ان پر بیٹھ کر حکومت

> کرے، ان کے مال جائیداد اور عزت پر حاکم ہو، کبھی نہیں، کوئی ایک بھی پسند نہیں کرے گا۔ چیرز۔ چیرز۔ چیرز" (سرور جہاں آبادی، ص ۵۸)

فارسی کے ہٹنے کے بعد دفتروں اور عدالتوں میں اوپری سطح کا کام انگریزی میں اور نچلی سطح کا اردو میں ہونے لگا۔ اس وقت سے انیسویں صدی کے آخر تک کی زبان کی تاریخ ہندوؤں کی طرف سے ہندی کے لیے جگہ مانگنے اور مسلمانوں کی طرف سے اسے روکنے کی ہے۔ اس کی تفصیلات ہندی، انگریزی اور اردو کتابوں میں بھری پڑی ہیں۔ جسے شوق ہو وہ امرت رائے کی کتاب A House Divided، کرسٹوفر کنگ کی انگریزی کتاب One Language Two Scripts، امرت رائے کے بیٹے ڈاکٹر آلوک رائے کی Hindi Nationalism اردو میں ڈاکٹر فرمان فتح پوری کی دو کتابیں 'ہندی اردو تنازع' اور 'اردو، قومی یک جہتی اور پاکستان' ڈاکٹر ابو محمد سحر کی 'ہندی/ ہندوی پر ایک نظر'، رام ولاس شرما کی ہندی کتابیں 'راشٹر بھاشا کی سمسیا' نیز 'بھاشا اور سماج' دیکھ لے۔ دراصل انگریزی اور ہندی میں اس موضوع پر بکثرت کتابیں ہیں جبکہ اردو میں بہت کم۔

واضح ہو کہ ہندی بہ یک وقت دو لڑائیاں لڑ رہی تھی ایک اردو والوں سے، دوسرے ایک داخلی لڑائی (Civil War) ہندی کی کھڑی بولی اور برج بھاشا کے درمیان۔ آلوک رائے نے اس پر تفصیل سے لکھا ہے۔ اردو میں ڈاکٹر عبدالودود کے کتابچے 'اردو سے ہندی تک' میں سب کچھ سلجھا کر بیان کیا گیا ہے۔ دراصل یہ ہندی والوں کا داخلی معاملہ تھا جس سے ہم اردو والوں کو کچھ لینا دینا نہیں ہے۔ میں اس کے بارے میں فقط چند ضروری باتیں ہی کہوں گا۔

امرت رائے اور کرسٹوفر کنگ نے ہندی کی دو شخصیتوں راجا شو پرشاد ستارۂ ہند اور بھارتیندو ہریش چندر پر لکھا۔ شو پرشاد سرسید کے ساتھی تھے لیکن بعد میں وہ ہندی کے وکیل بن گئے۔ یہ انسپکٹر آف اسکولز تھے، انگریزی، فارسی اور سنسکرت تینوں کے عالم تھے۔ ان کی پہلے کی تحریروں سے ہندو اور بعد کی تحریروں سے مسلمان ناراض ہوئے۔ ڈاکٹر حکم چند نیر اور ابو محمد سحر نے شو پرشاد کے مشہور میمورنڈم ۱۸۶۸ء کا ذکر کیا ہے (ابو محمد سحر: ہندی/ ہندوی پر ایک نظر، بھوپال ۱۹۹۰ء، ص ۵۶) یہ حضرات اسے جتنا خفیہ سمجھ رہے تھے ایسا تو نہیں۔ یہ مسرا کی

۱۹۵۶ء کی ہندی کتاب میں آچکا ہے۔ ابو محمد سحر کی کتاب سے ایک اہم اقتباس:

''حکومت نادانستہ طور پر مجبور عوام پر بالجبر ایک اور غیر ملکی زبان، تقریباً فارسی یا نیم فارسی یہ الفاظ دیگر فارسی رسم خط میں اردو مسلط کر رہی ہے جو مسلم بادشاہوں نے بھی نہ سوچا تھا۔

میں پھر کہوں گا کہ میں اس طریق کار میں کوئی دانشمندی نہیں دیکھتا جو تمام ہندوؤں کو نیم مسلمان بنا رہا ہے اور ہماری ہندو قومیت کو برباد کر رہا ہے۔

میں استدعا کرتا ہوں کہ فارسی زبان کی طرح فارسی رسم خط کو بھی عدالتوں سے خارج کر دیا جائے اس کی جگہ ہندی کو رائج کر دیا جائے۔'' (سحر، ص ۵۶)

امرت رائے نے لکھا ہے کہ شِو پرشاد کے بعد کے خیالات کو نظرانداز کرنا ان سے ناانصافی ہے۔ انھوں نے ۱۸۷۵ء میں کتاب 'اردو صرف ونحو' لکھی جس میں وضاحت سے کہا ہے کہ

''ہندی میں سے فارسی، عربی، ترکی اور انگریزی الفاظ کو خارج کرنے کی کوشش ایسی ہی ہے جیسے کوئی انگریزی میں سے یونانی، لاطینی اور جرمن الفاظ کو نکالنے کی کرے۔ کسی زبان میں دوسری زبانوں کے اتنے الفاظ نہیں جتنے انگریزی میں۔'' (امرت رائے، ص ۲۷۰)

ڈاکٹر فرمان لکھتے ہیں کہ

''سرسید کے قریبی ہندو دوستوں میں راجا جے کشن داس بھی اردو کی مخالفت میں بہت سرگرم تھے۔ یہ علی گڑھ میں ڈپٹی کلکٹر تھے۔ سرسید ان پر اتنا اعتماد کرتے تھے کہ جب سید صاحب کا تبادلہ اگست ۱۸۶۷ء میں علی گڑھ سے بنارس ہوگیا تو وہ سائنٹیفک سوسائٹی کا سارا کاروبار راجا صاحب کے سپرد کر گئے۔''

(اردو، قومی یک جہتی اور پاکستان، ص ۴۸)

ہندی میں سنسکرت عناصر بڑھانے کے ایک اور زبردست حامی راجا لکشمن سنگھ ڈپٹی کلکٹر (۱۸۲۶ء تا ۱۸۹۶ء) تھے۔ مجھے حیرت ہے کہ اس زمانے میں راجا کا خطاب کتنا ارزاں تھا۔

راجا شِو پرشاد کے میمورنڈم میں انگریز حکومت سے جو درخواست کی گئی ہے، ظاہر

ہے اس پر مسلمانوں اور ہندوؤں کا تاثر مختلف تو ہوگا ہی۔ ۷۰۰ سال کی مسلم حکومت نے جس طرح ہندو تہذیب کو دبا کر تیسرے درجے کی چیز بنا دیا تھا، ۱۸۵۷ء کی شورش کے بعد اس کے تدارک کے لیے ہندوؤں نے جو کوششیں کیں یعنی نئے حاکموں سے استغاثہ کیا تو اس میں کیا غلط کیا۔ سرسید اور مسلمان اہلِ اردو یہی چاہتے ہوں گے کہ ہندوؤں کے کندھے سے مغل حکومت کا جوا نہ اترے اور ہندو پہلے کی طرح تہذیبی طور پر مسلمانوں کے غلام رہیں۔ سید احمد اس پر غور نہیں کرتے کہ اتنے سارے ہندو جو پہلے اردو میں کام کرتے تھے وہ کیوں ہندی کے لیے کام کر رہے ہیں۔

دوسری بڑی شخصیت بھارتیندو ہریش چندر (۱۸۵۰ء تا ۱۸۸۵ء) کی ہے جنھیں عام طور سے کھڑی بولی ہندی کا پہلا مصنف یا ابوالآبا مانا جاتا ہے۔ یہ بنارس کے ایک مرفہ الحال اگروال گھرانے میں پیدا ہوئے۔ ۱۵ سال کی عمر میں یہ اپنے خاندان کے ساتھ جگن ناتھ پوری گئے جہاں ان کا بنگالی ناٹک، ناول اور عام طور سے ادب سے تعارف ہوا۔ انھوں نے خود ایک بنگالی ناٹک کا ہندی میں ترجمہ 'ودیا سندر' کے نام سے کیا۔ اسی سال میں ایک رسالہ 'کوی وندنا' کے نام سے جاری کیا۔ پانچ سال بعد ۱۸۷۳ء میں ہریش چندر میگزین نکالی۔ بعد میں اس کا نام 'ہریش چندر چندریکا' ہوگیا۔ اپنی کتاب 'کال چکر' میں لکھا ''ہندی نئی چال میں ڈھلی ۱۸۷۱ء میں''۔ ان کا ڈراما 'ودیا سندر' اور رسالہ 'کوی وندنا' ۱۸۶۸ء میں آگئے تھے اس لیے انھیں ۱۸۷۱ء کے بجائے ۱۸۶۸ء لکھنا چاہیے تھا[1]۔ ۱۸۷۴ء میں تعلیمِ نسواں کے لیے رسالہ 'بالا بودھنی' نکالا۔ ان کے گرد لکھنے والوں کا ایک بڑا حلقہ جمع ہوگیا تھا۔

انھوں نے کوئی نئی بھاشا نہیں بنائی بلکہ ایک صاف ستھری ادبی ہندی نثر کو پیش کیا۔ ان کے شبد بھنڈار کی پالیسی وہی تھی جو تلسی، سور، رس کھان وغیرہ کی تھی یعنی سنسکرت تت سم لفظوں کے بجائے آسان تدبھو لفظ لانا۔ بول چال کے عربی فارسی لفظوں کو خارج نہ کرنا، غیر بنیادی شبد بھنڈار کے لیے سنسکرت کا سہارا نہ لینا، اپنی ہندی کو گاؤں کے پڑھے لکھے لوگوں کے موافق رکھنا اور ناگری لپی میں لکھنا کہ گاؤں کے زیادہ تر لوگ اسی کا

1 رام ولاس شرما: راشٹر بھاشا کی سمسیا، ص ۲۷۱-۲۷۰

استعمال کرتے ہیں۔ وہ اردو میں بھی شاعری کرتے تھے جس میں ان کا تخلص رسا تھا۔ اس زمانے میں ہندی اردو کی بحث چل رہی تھی۔ رام ولاس شرما لکھتے ہیں کہ دونوں طرف سے ایسی باتیں کہی گئیں جو مناسب نہ تھیں۔ اس بحث کی گرمی میں بھارتیندو نے اردو کا سیاپا لکھ دیا۔[1] وہ محض ۳۵ سال کی عمر میں انتقال کر گئے۔ نوجوانی کی وجہ سے جذباتی پختگی نہ آئی ہوگی۔ اس زمانے کے اودھ پنچ سے بھی متاثر رہے ہوں گے۔

شمس الرحمن فاروقی ان کے نکاہیہ سے بجا طور پر ناراض ہیں۔ (دیکھیے اردو کا ابتدائی زمانہ، ص ۴۲۔۴۱) لیکن یہ نہ بھولنا چاہیے کہ وہ اردو کے خلاف نہ تھے۔ ۱۷ ستمبر ۱۸۷۲ء کی 'کوی وچن سدھا' میں اردو کے ایک ہفتہ وار 'قاصد' کا اشتہار تھا جسے بھارتیندو نکالنے والے تھے۔ انھوں نے 'مہاتما محمدؐ' نامی مضمون میں جناب رسولؐ کی بہت تعریف کی۔ ۱۹ جنوری ۱۸۷۴ء کی 'کوی وچن سدھا' میں ایک اشتہار دیا کہ انھوں نے بہت محنت کر کے قرآن شریف کا ہندی میں ترجمہ کیا ہے اس کے لیے پہلے ۱۰۰ گاہک مل جائیں تو چھاپنا شروع کریں گے۔ قیمت دس روپے کے لگ بھگ رہے گی۔ (بھاشا اور سماج، ص ۳۳۰)

معلوم نہیں اس بیش بہا ترجمے کا کیا ہوا۔ اگر چھپا نہیں تو اس کا مسودہ کہیں موجود ہے کہ نہیں؟ کسی کو تو اسے شائع کرنا چاہیے۔

بھارتیندو نے ۸ ستمبر ۱۸۷۳ء کی 'کوی وچن سدھا' میں ایک مضمون لکھا جس کا عنوان انگریزی میں دیا ہے Hindi versus Urdu, Philologically اس مضمون میں دکھایا ہے کہ اردو ہندی میں بہت کم فرق ہے۔ اردو دوسرے درجے کی چیز نہیں۔ انھوں نے مزید کہا کہ مغل راج کے زوال کے دنوں میں دلّی اور آس پاس کے تاجر، جن میں خاص طور سے کھتری اور اگروال تھے، منڈیوں کی تلاش میں لکھنؤ، فیض آباد، پریاگ، کاشی، پٹنہ وغیرہ گئے۔ ان کے ساتھ ہی ان کے گھر کی کھڑی بولی گئی۔ یہ بات انھوں نے رام چندر شکل کی تاریخ کے ص ۳۸۴ حوالے سے کہی ہے۔ (راشٹر بھاشا کی سمسیا، ص ۲۶۹)

فاروقی بھارتیندو کی ہنٹر کمیشن کے سامنے دی ہوئی گواہی کے سلسلے میں لکھتے ہیں کہ اس بیان (۱۸۸۲ء) کے دس گیارہ برس پہلے ۱۸۷۱ء میں بھارتیندو اعلان کر چکے تھے کہ ان

---

[1] رام ولاس شرما: راشٹر بھاشا کی سمسیا، ص ۶۹۔۲۶۸

کی اور ان کی قوم کی عورتوں کی بھی زبان 'اردو' ہے۔ اگروال بنیوں کی پچھمی (مغربی) شاخ سے تعلق رکھنے کے باعث بھارتیندو کو تو بنارس کی مقامی بولی کی خبر بھی نہ ہوگی۔ اور وہ اگروالوں کی پوربیا (مشرقی) شاخ کو بہرحال بہ نگاہ تحقیر دیکھتے تھے۔ (اردو کا ابتدائی زمانہ، ص ۴۴) اس سے پہلے بھارتیندو کے بارے میں لکھتے ہیں :

''جس نے اردو کے ادیب کی حیثیت سے اپنی ادبی زندگی کا آغاز کیا اور آج بھی اردو ادب کی تاریخ میں ایک مقام حاصل ہے۔'' (ایضا) ان بیانات میں حسب ذیل اغلاط ہیں۔ بھارتیندو پچھم کے نہیں، خاص بنارس کے رہنے والے تھے۔ (دیکھیے شکل کی تاریخ، ص ۴۳۸) انھوں نے اپنی ادبی زندگی اردو سے شروع نہیں کی۔ ان کا ذکر بحیثیت شاعر 'خمخانۂ جاوید'، بشاش کے تذکرہ 'آثار الشعرائے ہنود' یا کسی اور کتاب میں نہیں۔ انھوں نے ۱۲ اکتوبر ۱۸۷۲ء کی 'کوی وچن سدھا' میں اعتراف کیا کہ انھوں نے کئی بار کھڑی بولی میں کچھ کوِتا لکھنے کی کوشش کی لیکن وہ حسب دلخواہ نہیں بنی (راشٹر بھاشا کی سمسیا، ص ۲۷۳)، اگر انھوں نے اپنی ادبی زندگی اردو شاعر کی حیثیت سے شروع کی ہوتی تو ہندی کھڑی بولی میں شعر کہنا مشکل نہ ہوتا۔ ہمیں معلوم ہے کہ ان کا پہلا کام بنگالی سے ہندی میں 'وِدیا سندر' کا ترجمہ کرنا تھا۔ ویسے انھوں نے اردو میں بھی شاعری کی ہے۔ ان کا تخلص 'رسا' تھا۔ ملاحظہ ہو :

دل مرا لے گیا دغا کر کے ۔۔۔ بے وفا ہو گیا وفا کر کے
دوستو کون میری تربت پر ۔۔۔ رو رہا ہے رسا رسا کر کے

(سمسیا، ص ۲۷۵)

نومبر ۱۸۸۴ء میں بھارتیندو کو بلیا کے سالانہ دادری میلے میں پہلی تقریر کرنے کے لیے بلایا گیا تو اشتہار میں انھیں شاعر معروف و بلبل ہندوستان کہا گیا۔ رام ولاس شرما لکھتے ہیں: ''واجد علی شاہ کے شاعر مرزا عابد نے 'باغ عالم میں معتدل ہے ہوا' وغیرہ پر ان پر قصیدہ لکھ کر بھیجا'' (ایضا، ص ۲۶۸)۔ معلوم نہیں یہ مرزا عابد کون تھے۔ بلیا کے میلے میں انگریز کلکٹر ڈی۔ ٹی۔ رابرٹس موجود تھا۔ بھارتیندو نے اپنی تقریر میں سوال اٹھایا کہ بھارت کی ترقی کس طرح ہو سکتی ہے اور بڑی جرأت سے سامعین کے لیے کہا ''ہم غریب گندے

کالے آدمی۔'' کلکٹر بہت بھنّایا تو ہوگا (آلوک رائے: ہندی نیشنلزم، ص۹۶)۔ بھارتیندو بڑے قوم پرست تھے۔ اس لکچر میں ہندو، مسلمان، اونچی نیچی ذاتوں، سب میں اتفاق پر زور دیا۔ ۲۳ مارچ ۱۸۷۴ء کی 'کوی وچن سُدھا' میں سودیشی پر مضمون لکھا اور اس میں قارئین پر زور دیا کہ وہ ولایتی کپڑا نہ پہننے کا عہد کریں۔ اس میں عہد نامہ بھی دیا تھا جس پر انھوں نے بہتوں سے دستخط کرائے۔ انھوں نے مہاتما گاندھی سے نصف صدی پہلے ہی یہ نکتہ اٹھایا۔

یہ بات بھی صاف کردوں کہ بھارتیندو نے اگروال بیوپاریوں کی زبان کو کھڑی بولی کہا ہے، ایک جگہ بھی اردو نہیں کہا۔ ہندوؤں میں کشمیر سے ہندی علاقوں میں آنے والے کشمیری پنڈت اور کایستھ اردو پڑھتے تھے۔ کھتریوں میں صرف پنجابی کھتریوں میں رواج رہا ہوگا۔ اگروالوں میں اردو کا غیر معمولی رواج ہونے کی کوئی وجہ نہیں۔ جہاں تک عورتوں کا تعلق ہے، ہندوؤں کی کسی ذات میں اردو کا رواج نہ تھا۔

۱۲ اکتوبر ۱۸۷۲ء کی 'کوی وچن سُدھا' میں انھوں نے 'ہندی بھاشا' کے عنوان سے جو مضمون لکھا وہ بہت اہم ہے۔ اس میں انھوں نے بنارس کے علاقے کی بولیوں کا بڑا ماہرانہ صرفی تجزیہ کیا ہے۔ اس کے علاوہ انھوں نے تحریری ہندی کے اسالیب کا بیان مثالوں سے کیا ہے۔ پہلے اسلوب میں سنسکرت الفاظ بہت ہوتے ہیں، دوسرے میں سنسکرت الفاظ تھوڑے ہوتے ہیں۔ تیسرے کو شُدھ ہندی کہا ہے۔ ''یہ ہندی فارسی شبدوں سے شُدھ نہیں ہے، وہ سنسکرت سے بھی بہت کچھ شُدھ ہے، اسی لیے جس ہندی اسلوب میں سنسکرت کے شبد تھوڑے ہیں، اس سے بھی اسے الگ رکھنا ہوگا۔'' چوتھی ہندی وہ ہے جس میں کسی بھاشا کے شبد ملنے کا قاعدہ نہیں ہے۔ پانچویں وہ جس میں فارسی شبد وشیش (خاص طور پر) ہیں (راشٹر بھاشا کی سمسیا، ص۲۷۲)۔ بھارتیندو کو نمبر ۲ اور ۳ پسند ہیں۔ دراصل ان کی اقسام واضح نہیں ہیں۔ یہ بات اہم ہے کہ بعد میں ایودھیا پرشاد کھتری نے تقریباً یہی قسمیں اپنے نام سے لکھیں۔

ہشت جہت شخصیت والے بھارتیندو کو تعلیم سے بھی دلچسپی تھی۔ ۲۳ اگست ۱۸۷۳ء کی 'کوی وچن سدھا' میں خوشخبری دیتے ہیں کہ جو لوگ یہ کہتے ہیں کہ ہندی میں سائنس کا گرنتھ نہیں لکھا جاسکتا انھیں معلوم ہو کہ سرکاری اسکول کے ایم اے پاس استاد نے ہندی

میں Plane Trignometry لکھ دی ہے اور جلد ہی ہندی میں Mathematical Series بنانے کا ارادہ رکھتے ہیں۔

حکومت ہند نے ملک میں تعلیم کی رفتار جاننے کے لیے سر ولیم ہنٹر کی صدارت میں ایک کمیشن مقرر کیا۔ اس میں ہندی کی تائید میں ۹۷ میمورنڈم دیے گئے جن میں کل ۵۸۲۹۰ دستخط تھے۔ بھارتیندو نے انگریزی میں لکھی اپنی شہادت میں کہا کہ مجھے تعلیم میں ہمیشہ دلچسپی رہی ہے۔ میں سنسکرت، ہندی اور اردو کا شاعر ہوں۔ مجھے یہ جان کر افسوس ہوا کہ آنریبل سید احمد خاں بہادر .C.S.I نے اپنی شہادت میں کہا ہے کہ اردو اشراف کی زبان ہے اور ہندی اجلاف (vulgar) کی۔ یہ ویسی ہی دلیل ہے جس میں کہا جاتا ہے کہ اردو اگر عدالتوں کی زبان نہ رہی تو سارے مسلمان بے روزگار ہو جائیں گے لیکن درحقیقت کوئی اور وجہ ہے جو اردو کے عابدوں کو اردو سے چپکائے ہوئے ہے۔ ''یہ طوائفوں کی زبان ہے۔ ہندو رئیسوں کے بدچلن لڑکے طوائفوں اور دلالوں سے گفتگو کرنے کو اس میں مہارت حاصل کرتے ہیں۔'' (ڈاکٹر آلوک رائے: ہندی نیشنلزم، ص۴۲-۴۱)۔ آلوک رائے جیسے منہ پھٹ بھی لکھنے کو مجبور ہوگئے ہیں کہ الفاظ بہت غیر معتدل ہیں۔ بھارتیندو نے ''طوائفوں کی زبان'' والا لقب بنگال کے لفٹننٹ گورنر سے سیکھا ہوگا۔ بھارتیندو جیسا تیز وطرار شخص یہ بھول جاتا تھا کہ وہ کسی غیر علمی لہجے میں بول رہا ہے۔ یہ بھی کہا جاتا تھا کہ اردو سب پڑھے لکھوں کی زبان ہے جبکہ ہندی صرف ہندو عورتوں کی۔ بھارتیندو نے اس پر کمیشن سے کہا کہ لالہ صاحب (کایستھ) سید احمد خان بہادر سے خط وکتابت کریں گے تو اردو میں لیکن جب اپنی بیوی کو چٹھی لکھیں گے تو ہندی میں۔ ہندی کے سالار شیام سندر داس نے ۱۸۹۴ء کی کایستھ کانفرنس سے شکایت کی کہ حالانکہ کایستھوں نے باضابطہ طور پر ناگری اور ہندی لپی کی تائید کا وعدہ کیا ہوا ہے لیکن کایستھوں اور کشمیریوں میں ان کی عورتوں کے سوا اور کوئی پُرجوش نہیں۔ (آلوک رائے، ص۹۵)

میں نے بھارتیندو کی کھڑی بولی نثر کے کئی نمونے دیکھے۔ بہت خوبصورت ہندی ہے، 'پریم ساگر' کی ہندی کی طرح قدامت کا احساس نہیں ہوتا۔

ہندی زبان اور ادب میں کئی اور موضوعات ہیں جن کا اردو ہندی کے معاملات سے

کچھ نہ کچھ تعلق ہے۔ ان میں سے ایک ہندی میں برج بھاشا اور کھڑی بولی کی رقابت ہے۔ میرا خیال ہے کہ اردو میں اس موضوع پر صرف ڈاکٹر عبدالودود نے اپنے مضمون 'کھڑی بولی تحریک (ہندی) کا آغاز اور متضاد رجحانات' مشمولہ 'اردو سے ہندی تک' (لکھنؤ، ۱۹۷۶ء) میں لکھا ہے۔ تقریباً چوتھائی صدی پہلے میں نے ڈاکٹر کپل دیو سنگھ کی ہندی کتاب 'برج بھاشا بہ نام کھڑی بولی' آگرہ مئی ۱۹۵۶ء دیکھی تھی اب اسے بھول گیا ہوں۔ اردو والوں کے لیے کرسٹوفر کنگ اور آلوک رائے کی انگریزی کتابوں میں دی ہوئی معلومات کافی ہیں۔

بھارتیندو ہریش چندر نثر کے لیے کھڑی بولی ہندی کو اور شاعری کے لیے برج بھاشا کو موزوں ترین کہتے تھے۔ ان کے انتقال کے ایک سال بعد ہی شری دھر پاٹھک (۱۸۳۹ء تا ۱۹۲۹ء) نے اولیور گولڈ اسمتھ کی انگریزی نظم The Hermit کا کھڑی بولی میں منظوم ترجمہ شائع کیا۔ کھڑی بولی کے سب سے بڑے وکیل ایودھیا پرشاد کھتری تھے۔ وہ مظفر پور، بہار کے رہنے والے تھے۔ برج بھاشا کو ہندی نہیں مانتے تھے۔ صرف کھڑی بولی کو ہندی کہتے تھے۔ بھارتیندو کی تقلید میں انھوں نے ہندی کے پانچ اسالیب قرار دیے جن کے نام ٹھیٹھ ہندی، پنڈت ہندی، مولوی ہندی، منشی ہندی اور ماسٹر یا یوریشین یا یوروپین ہندی رکھے۔ ٹھیٹھ ہندی میں عربی فارسی اور سنسکرت کے مشکل الفاظ نہیں ہوتے۔ منشی ہندی وہ ہے جسے ہندوستانی/ یا صاف اردو کہہ سکتے ہیں۔ ماسٹر ہندی میں انگریزی الفاظ کی کثرت ہوتی ہے۔ اپنی پوتھی میں انھوں نے شری دھر پاٹھک کی نظم 'ایکانت واسی یوگ' (The Hermit) بھی درج کی۔ ۱۸۸۷ء میں انھوں نے ضخیم کتاب 'کھڑی بولی کا پد' (شعر) اپنے خرچ سے چھپوائی اور اسے بہتوں کو نذر کر کے کافی مالی نقصان اٹھایا۔

اردو کو انھوں نے الگ زبان نہ مان کر ہندی کا ایک اسلوب (شیلی) قرار دیا اور اردو کے مصنفین سے اصرار کیا کہ اردو رسم الخط چھوڑ کر ناگری خط اختیار کریں۔ اس طرح انھوں نے اردو کے مصنفوں کو بھی اور ہندی والوں کو بھی ناراض کر لیا۔ انھیں جہاں بھی ہندی کے سلسلے کی کسی نشست کی خبر ملتی، بن بلائے اپنا پوتھا بغل میں دبائے پہنچ جاتے تھے۔ اگر انھیں بولنے کا موقع نہ دیا جاتا تو بگڑ کر چلے جاتے تھے (رام چندر شکل، ص ۵۷۳)۔

۱۹۰۵ء میں ایک ناکام شخص کے طور پر ان کا انتقال ہو گیا۔

برج کے سب سے بڑے وکیل رادھا چرن گوسوامی تھے جو برندابن سے 'بھارتیندو' نام کا اخبار نکالتے تھے۔ ان کی دلیل تھی کہ کھڑی بولی میں شاعری کی گئی تو وہ اردو ہی ہو جائے گی۔ وہ برج کی شاندار روایت کے مقابلے کھڑی بولی کو بہت گھٹیا اور مضحکہ خیز مانتے تھے۔ کہتے تھے کہ جس طرح سنسکرت ڈراموں میں کئی پراکرتوں کا استعمال کیا جاتا ہے اسی طرح ہندی میں نثر کے لیے کھڑی اور نظم کے لیے برج کا استعمال ہونا چاہیے۔ ان کے مقابلے میں کھڑی بولی کی طرف سے شری دھر پاٹھک (۱۸۳۹ء تا ۱۹۲۹ء) نے جو برج اور کھڑی دونوں کے اچھے شاعر تھے جواب دیا کہ کھڑی بولی ملک کے زیادہ بڑے حصے میں بولی جاتی ہے، اس کے انتخاب کے لیے کئی طرح کے اسالیب موجود ہیں۔

برج بھاشا اور کھڑی بولی کی لڑائی ۸۸-۱۸۸۷ء میں کالا کانکر کے اخبار 'ہندوستھان' کے صفحوں پر لڑی گئی۔ اس کا ادارتی شعبہ کھڑی بولی کے حق میں تھا۔ ۳ اپریل ۱۸۹۸ء کے اداریے میں لکھا کہ برج بھاشا کو زیادہ تر ان پڑھ گنوار بولتے ہیں جبکہ کھڑی بولی مہذب لوگوں کی بولی ہے۔ (آلوک رائے، ص ۹۱)

بیسویں صدی کے آتے آتے پانسہ کھڑی بولی کے حق میں پڑا۔ اسے مہاویر پرساد دویدی (۱۸۶۴ء تا ۱۹۳۸ء)، پنڈت بدری نراین بھٹ اور میتھلی شرن گپت جیسے سرپرست مل گئے۔ مہاویر پرساد دویدی رسالہ 'سرسوتی' کے ایڈیٹر تھے۔ بدری نراین بھٹ بعد میں لکھنؤ یونیورسٹی میں ہندی کے پروفیسر ہو گئے۔ میتھلی شرن گپت کو راشٹر کوی کہا گیا۔ ۱۹۱۲ء میں بابو شیام سندر داس نے یوپی کے محکمۂ تعلیم کو لکھا کہ ہندی کی کتابوں میں سے برج بھاشا کی تخلیقات نکال دی جائیں۔ ۱۹۱۴ء میں ہندی ساہتیہ سمیلن کے جلسے میں میتھلی شرن گپت نے کہا کہ برج بھاشا کی وکالت کرنے والے قومی زبان ہندی کے دشمن ہیں۔

سرسید نے ہنٹر کمیشن کے سامنے اپنی شہادت میں اردو کو اشراف کی اور ہندی کو اجلاف کی زبان کہا تھا جس پر بھارتیندو نے اینٹ کا جواب پتھر سے دیا تھا۔ ہندی کے اندر برج بھاشا کے وکیل رادھا چرن گوسوامی نے 'ہندوستھان' میں کھڑی بولی کی شاعری کو پشاچ (بھوت) اور ڈاکن (چڑیل) کہا تھا۔ بیسویں صدی میں کھڑی بولی اور ہندی ایک

ہوگئی تھیں۔ ہندی نے ترقی کا جامہ پہننے کے لیے سنسکرت سے مدد لی اور اپنے اندر سنسکرت عناصر کو بڑھانا شروع کردیا۔ اس کی ابتدا انیسویں صدی میں ہوگئی تھی۔

ہندی میں سنسکرت کا رجحان

۱۸۵۷ء میں مغل حکومت کی جگہ انگریزی حکومت کے آجانے پر ہندوؤں نے اپنی زبان اور کلچر کی نشاۃِ ثانیہ کی طرف توجہ کی۔ آگرہ کے راجا لکشمن سنگھ (۱۸۲۶ء تا ۱۸۹۶ء) آگرہ کالج کے ابتدائی زمانے میں انگریزی اور ہندی میں گریجویٹ تھے۔ ڈپٹی کلکٹر کے عہدے پر فائز تھے۔ انھوں نے سنسکرت کی کچھ کتابوں اور انگریزی کی قانونی کتابوں کے ہندی میں ترجمے کیے۔ کالی داس کے رگھوونش کا ترجمہ ۱۸۷۸ء میں شائع کیا۔ اس میں شعوری طور پر عربی فارسی الفاظ سے پرہیز کیا۔ کتاب کے دیباچے میں لکھا کہ ''اردو اور ہندی دو بالکل مختلف زبانیں ہیں۔ ملک کے ہندو ہندی بولتے ہیں اور مسلمان نیز فارسی پڑھے ہوئے ہندو اردو بولتے ہیں۔ جس ہندی میں عربی فارسی الفاظ ہوں میں اسے ہندی نہیں کہوں گا۔'' (کرسٹوفر کنگ، ص ۳۱)

ظاہر ہے کہ یہ بہت انتہا پسندانہ خیالات ہیں جن سے اس زمانے کے ہندو بھی متفق نہ ہوں گے۔ ۱۸۷۵ء میں آریہ سماج قائم ہوا۔ ویدوں پر مبنی ہونے کی وجہ سے اس کا سنسکرت کی طرف جھکاؤ ہونا چاہیے لیکن دو اہم بنگالیوں راجندر لال مترا اور کیشپ چندر سین نے آریہ سماج کے بانی سوامی دیانند سرسوتی کو رائے دی کہ وہ سنسکرت کے بجائے ہندی پر توجہ مرکوز کریں۔ ویدوں کے ایک مہاراشٹری عالم سدا شیوراؤ نے بنگالی ایڈیٹروں کو تیار کیا کہ وہ ہندی کی تائید میں مضمون لکھیں۔ بنگال میں ہر سال دو ہزار بنگالی اسکولوں اور کالجوں سے پڑھ کر نکلتے تھے۔ مسلمانوں کی اکثریت کی وجہ سے انھیں روزگار نہ ملتا تھا اس لیے بنگالی ہندوؤں نے اردو کے صوبوں بہار اور یوپی میں قسمت آزمائی کی سوچی۔ اسی وجہ سے بنارس اور الٰہ آباد میں بنگالیوں کی بڑی آبادی ہے۔ بنگالیوں نے وہاں اردو ہندی کا مسئلہ کھڑا کردیا جو ہندو مسلم سوال بن گیا۔ انھوں نے بنگالی زبان اور ہندی میں سنسکرت عناصر کو بڑھانا شروع کیا تاکہ ہندوؤں کو مسلمانوں سے دور رکھا جائے۔

آلوک رائے کا تجزیہ ہے کہ مشرقی یوپی کے بنگالیوں اور ناگری پرچارنی سبھا، بنارس

کی وجہ سے ہندی میں مسلسل سنسکرت کی طرف بڑھنے کا رجحان ہوگیا جسے بیسویں صدی میں مہاویر پرساد دویدی نے ہوا دی۔ امرت رائے نے ہزاری پرساد دویدی اور رام چندر شکل کے گورکھ ناتھ اور دوسرے ناتھ پنتھی جوگیوں کی شاعری کو قبول نہ کرنے کے لیے اول الذکر کی برہمنی ذہنیت کو ذمہ دار ٹھہرایا ہے۔ ان کے بیٹے آلوک رائے نے ہندی کی سنسکرت پسندی کو 'ہندی نیشنلزم' کہا ہے جس کے لیے برہمنوں کی توبیخ کی ہے۔

اردو میں بھی ادب میں جو زبان استعمال کی جاتی ہے اسے آسان کرنے کی گنجائش ہے لیکن ادب کے رنگ و آہنگ کو ادب کی تخلیق کرنے والے جانیں۔ جہاں پبلک سے کاروباری مقصد کے لیے کچھ کہنا ہو وہاں زبان کو آرائش کا نہیں بلکہ ترسیل کا وسیلہ بنانا چاہیے۔ سرکاری زبان ہونے کی وجہ سے ہندی کی بڑی ذمہ داری ہے۔ اگر ہندی کھڑی بولی کو اردو کی طرح استعمال کرتی اور اس کے ہندی اردو کے مخلوط روپ کو پسند کرتی تو ملک کے لیے اور خود ہندی کے لیے کتنا بھلا ہوتا۔ اس نے ستم یہ کیا کہ غیر ادبی استعمال میں بھی عربی فارسی الفاظ کو نکال کر مشکل سنسکرت کے الفاظ کا سہارا لیتی ہے۔ ہندوؤں میں رہتے ہوئے ایک بار مجھے وکرم یونیورسٹی، اجین سے ایم اے اردو کا پرچہ بنانے کی پیش کش ہندی میں لکھ کر آئی۔ مطبوعہ چٹھی اتنی سنسکرت زدہ تھی کہ میں نے یہ لکھ کر واپس کردی کہ انگریزی میں لکھیے کہ آپ کیا چاہتے ہیں۔

الٰہ آباد کے قیام میں ایک بار یوپی آواس وکاس پریشد (ہاؤسنگ بورڈ) کا ایک پمفلٹ اور فارم منگایا کہ کہیں کوئی مکان یا زمین لینے کا ڈول ڈالوں۔ عوامی رابطے کا پمفلٹ اتنی ثقیل ہندی میں تھا جیسے ہندی میں نہ ہو، سنسکرت میں ہو۔ (ڈاکٹر رگھوویر سے تیار کرایا ہوگا) میری بیوی ہندی کی ایم اے ہیں۔ ہم دونوں مل کر پمفلٹ میں سر ٹکرایا کیے، لیکن ضروری جملوں کا مفہوم نہ سمجھ سکے۔ مارچ ۱۹۸۷ء میں حیدرآباد سنٹرل یونیورسٹی میں ہندی ڈپارٹمنٹ نے ایک سیمینار کیا۔ اس کے پروگرام میں لکھا تھا ''ادھشٹھاتا مانو کی سنکائے'' صدارت کریں گے۔ میں نے زندگی میں پہلی بار یہ فقرہ سنا۔ چونکہ اس کے آگے پروفیسر موصوف کا نام بھی لکھا تھا اس سے اندازہ لگایا کہ یہ ''ڈین اسکول آف ہیومینٹیز'' کا ترجمہ ہے ادھشٹھاتا = ڈین، مانو کی = ہیومینٹیز (Humanities)، سنکائے = اسکول۔ اگر

مسلمان ایسی ہندی کو ہندوؤں کی تہذیبی جارحیت قرار دیں تو کیا غلط ہے۔

میں ہندی والوں کی اس ذہنیت کی مذمت کرتا ہوں جو اسکول، کالج، انجینئر، ٹیلیفون، جیسے عام فہم انگریزی الفاظ کی جگہ ودیالے، مہاودیالے، ابھینتا (الف+ بھ+ی+ ن+ت+الف)، دور بھاش جیسے ترجمے کررہی ہے۔ امرت رائے نے ہندی کو تنبیہ کی تھی کہ وہ عربی فارسی الفاظ خارج نہ کرے (ص۲۸۶) میں اس سے آگے بڑھ کے کہتا ہوں کہ عربی فارسی الفاظ خارج نہ کرے اور جہاں دیسی ماخذ سے عام فہم لفظ نہ ملے وہاں عام استعمال کا انگریزی لفظ لے لے۔ اردو میں اخذ و قبول کی بے حد صلاحیت ہے۔ وہ انگریزی الفاظ کو بے تامل قبول کرلیتی ہے۔ ہندی کی یہی کمزوری ہے کہ وہ ایسا نہیں کرپاتی۔

تعلیم، ملازمت اور اشاعتِ کتب

تعلیم اور ذریعۂ تعلیم کا جہاں ایک طرف ملازمت سے گہرا رشتہ ہے وہاں اخباروں اور کتابوں کی اشاعت سے بھی ہے۔ تعلیم کس زبان اور لپی میں دی جاتی ہے اس سے پورا معاشرہ، کلچر، طریق فکر اور عقائد سبھی متاثر ہوتے ہیں۔ مسلم دورِ حکومت میں تعلیم، اشاعتِ کتب اور دفتروں کا کام عام طور سے فارسی میں ہوتا تھا۔ انیسویں صدی کی ابتدا سے جب بڑے علاقے پر انگریزوں کی عملداری ہوگئی، انھوں نے سہولت کی خاطر فارسی ہی کو چلنے دیا جسے بعد میں بدل کر اردو کردیا گیا۔ جہاں تک دفتری زبان کا تعلق ہے اس کے لیے کرسٹوفر کنگ نے اپنی انگریزی کتاب One Language Two Scripts میں ایک باب گورنمنٹ کی لسانی پالیسی پر دیا ہے۔ ان کا تجزیہ ہے کہ گورنمنٹ کی کوئی ایک مقررہ سوچی سمجھی پالیسی نہ تھی، اس میں ناواقفیت، عدمِ یک رنگی اور تضاد نظر آتا تھا۔ مختلف افسروں کا نقطۂ نظر مختلف ہوتا تھا۔ پھر اس پر عمل درآمد کرتے وقت اس کا خیال بھی رکھا جاتا تھا کہ ہندوستانی رعایا کا کیا ردِعمل ہوگا۔ پھر کام کرنے والے عملے پر بھی منحصر تھا کہ وہ کارکردگی میں کیا پیچ وخم دکھاتے ہیں۔

حکومت نے بہار اور موجودہ سی پی کے صوبوں میں ہندی کی حمایت کی اور یوپی اور پنجاب میں اردو کی۔ بنگال پر کئی صدیوں سے فارسی کا غلبہ تھا۔ بہار اور بنگال ایک ہی

صوبے تھے۔ ہمیں زیادہ دلچسپی بہار اور یوپی سے ہے۔ یوپی کے علاقے میں پوری انیسویں صدی میں دفتروں اور عدالتوں میں اردو کا غلبہ رہا۔ زبان کا مسئلہ غدر کے بعد ابھر کر سامنے آیا اور یہ عام طور سے ہندو مسلمان کا مسئلہ بن گیا۔ ہندو اور ہندی آہستہ آہستہ بڑھتے جارہے تھے۔ ڈاکٹر فرمان فتح پوری نے اپنی کتاب 'ہندی اردو تنازع' میں ہندی اردو اخباروں اور کتابوں کی اشاعت کی تفصیلات دی ہیں اور دکھایا ہے کہ اردو میں اشاعت ہندی سے بہت آگے تھی (ص۳۶۔۱۳۲)۔ جہاں تک اخباروں کا سوال ہے یہ مسلّم ہے کہ اردو میں ان کی تعداد زیادہ تھی لیکن کتابوں کی حد تک صحیح نہیں۔ کنگ نے اپنی انگریزی کتاب میں بڑے معتبر ماخذوں سے لے کر طرح طرح کے گوشوارے دیے ہیں وہ دیکھے جائیں۔ میں اس کے ص۳۹۔۳۸ کے چارٹ سے شکریے کے ساتھ صرف اردو اور ہندی کتابوں کی تعداد نقل کرتا ہوں۔ اس میں صرف یوپی کی کتابوں اور جریدوں کے ۱۸۶۸ء سے ۱۹۲۵ء تک کے اعداد ہیں:

سال	اردو	ہندی
1868	2,17,153	3,92,316
1884	2,84,511	3,92,882
1900	5,48,030	7,58,992
1914	6,88,505	18,68,926
1925	5,13,085	30,78,041

کرسٹوفر کنگ نے اور امرت رائے کے بیٹے ڈاکٹر آلوک رائے نے اپنی کتاب Hindi Nationalism میں لکھا ہے کہ گورنمنٹ نے تعلیم کے دو متوازی دھارے مڈل کلاس ورنا کیولر اور مڈل کلاس اینگلو ورنا کیولر کھول دیے۔ مڈل کلاس ورنا کیولر میں اردو یا ہندی ذریعۂ تعلیم تھا جبکہ اینگلو ورنا کیولر میں انگریزی اور ورنا کیولر۔ ستم یہ کیا کہ تعلیم اور ملازمت میں کوئی تعلق نہ رکھا۔ گاؤں گاؤں میں ہندی کے اسکول کھول دیے لیکن عدالتوں میں ہندی کے لیے کوئی جگہ نہ تھی۔ ہندو جماعتوں کی طرف سے مطالبے کیے گئے۔ پنڈت مدن موہن مالویہ نے نہایت مدلل میمورنڈم لکھا:

Court Character and Primary Education in NWP&O. (1897)

اس زمانے میں عدالتیں اور کچہریاں ملازمت کے سب سے بڑے اڈے تھے۔ سرکار نے ایک آرڈر میں کہا کہ یکم جنوری ۱۸۷۹ء سے دس روپے ماہوار سے زیادہ کی سب ملازمتوں کے لیے اردو کی اعلیٰ قابلیت ضروری ہے۔ ۱۸ اپریل ۱۹۰۰ء کو یوپی کے نئے گورنر Sir Anthony McDonnal نے آرڈر نکالا کہ عدالتوں میں اردو کے ساتھ ساتھ ہندی رسم الخط کو بھی استعمال کیا جاسکتا ہے تو ہندی والے بہت خوش اور اردو والے بہت شکستہ دل ہوئے۔ عام لوگ یہ سمجھے کہ عدالتوں سے اردو کو ہٹا کر ہندی کو فائز کردیا گیا ہے حالانکہ ایسی کوئی بات نہ تھی۔ عدالت اور وکیلوں کے منشی اور محرر اردو میں کام کرنے کے عادی تھے، انھوں نے کوئی تبدیلی نہ ہونے دی۔ ہندی کو اس طرح محروم رکھنے کے باوجود ہندی کی کتابوں کی اشاعت اردو کے مقابلے میں اتنی بڑھ گئی کہ وہ اس کی فطری مانگ کی سطح تھی جسے مسلم حکومتوں نے کئی صدیوں سے دبا رکھا تھا۔ ۱۹۳۷ء کی کانگریس وزارتیں بننے سے پہلے ہندوؤں کا کوئی زور نہ تھا۔

آپ نے کنگ کی دی ہوئی تعداد دیکھی اب مولوی صاحب کے خطباتِ عبدالحق حصہ دوم طبع اول (ص ۱۰۹) سے یوپی میں کتابوں کی مزید فہرست دیکھیے:

سال	اردو	ہندی
1931	387	1,754
1932	401	2,090
1933	275	2,232
1935	306	2,096
1936	254	2,098
1938	182	1,785
1940 کے نو مہینے	159	1,077
1941	198	1,290

زبانوں کی ترقی کے ادارے

انیسویں صدی کے آخر اور بیسویں صدی کے آغاز میں ہندی اور اردو دونوں کی ترقی کے ادارے قائم ہوئے۔ ہندی کے دو سب سے اہم اداروں میں ناگری پرچارنی سبھا،

بنارس ۱۸۹۵ء میں اور ہندی ساہتیہ سمیلن، الٰہ آباد ۱۹۱۰ء میں قائم ہوئے۔ اردو کے لیے انڈین نیشنل کانگریس ۱۸۸۵ء کے ایک سال بعد یعنی ۱۸۸۶ء میں محمڈن ایجوکیشنل کانگریس قائم ہوئی۔ بعد میں اس کا نام مسلم ایجوکیشنل کانفرنس کردیا گیا۔ ۱۹۰۳ء میں اس کے شعبۂ علمی کا نام انجمن ترقی اردو رکھ دیا گیا۔ اس کے پہلے صدر ٹامس آرنلڈ اور سکریٹری شبلی نعمانی تھے۔ ۱۹۰۶ء میں مسلم لیگ قائم ہوئی۔ ڈاکٹر فرمان فتح پوری لکھتے ہیں:

> ''اب برصغیر کے مسلمانوں کے پاس، صوبائی تنظیموں کے علاوہ قومی سطحوں پر تین بڑی جماعتیں تھیں۔ ان اداروں یعنی کانفرنس، مسلم لیگ اور انجمن ترقی اردو میں جو رشتۂ اتحاد پہلے دن قائم ہوگیا تھا وہ آخر تک برقرار رہا۔'' (ہندی اردو تنازع، ص۴۰_۲۳۹)

ڈاکٹر فرمان کی کتاب ۱۹۷۶ء میں شائع ہوئی۔ اس سے پہلے ہندوستان میں یہ راز کسی کو نہ بتایا گیا کہ انجمن ترقی اردو مسلم لیگ کے ساتھ کی انجمن تھی اور دونوں کا مقصد ایک تھا۔ آئندہ کسی باب میں اس کا مزید ذکر آئے گا۔

گیارھواں باب

اردو کی ادبی تاریخ کے کچھ موضوعات

اہلِ اردو جب ہندی اردو کی رقابت اور چپقلش کے بارے میں لکھتے ہیں تو زبان و ادب کے ساتھ ساتھ مذہب، تہذیب اور سیاسی تاریخ کے اختلافات کا بھی کھل کر بیان کیا جاتا ہے۔ اس میں کوئی حرج نہیں۔ زبان کے ساتھ ساتھ مذہب اور سیاست اس طرح لب و دنداں ہیں کہ علیحدہ کرنے کی کوشش انھیں مجروح کردے گی۔ میں بھی زبان کے تجزیے میں مذہب اور سیاست کے تذکرے پر مجوب نہیں ہوں۔ اس باب میں اردو کی ادبی تاریخ کے کچھ ایسے موضوعات کی طرف توجہ دلانا چاہتا ہوں جنھیں پڑھ کر افسوس ہوتا ہے۔

(الف) معاشقے یا جنسی جارحیت

اردو کی داستانوں، مثنویوں اور اسلامی ناولوں میں یہ موضوع بہت عام ہے۔ جن قصوں میں عاشق اور محبوبہ ایک ہی مذہب کے ہوتے ہیں ان کے بارے میں مجھے کچھ نہیں کہنا لیکن جن صورتوں میں محبوبہ کا مذہب عاشق کے مذہب سے مختلف ہوتا ہے وہاں یہ قاعدہ ضروری ہے کہ عاشق مسلمان ہو اور محبوبہ اپنا دھرم چھوڑکر ''مشرف بالاسلام'' ہوجائے۔ ڈاکٹر گوپی چند نارنگ نے اپنی کتاب 'ہندوستانی قصوں سے ماخوذ اردو مثنویاں' میں ایسی سولہ مثنویوں کی فہرست دی ہے (طبع دوم، ص ۲۶-۲۶۲) ان میں سے بارہ مثنویاں دکن اور گجرات میں اور چار شمالی ہند میں لکھی گئیں۔ وہ لکھتے ہیں کہ اردو نثر میں بھی اس انداز کے قصے ملتے ہیں مثلاً 'قصۂ معظم شاہ و چتر ریکھا' یا 'قصۂ ملکہ زماں و کام کندلا' (حاشیہ، ص ۲۶۲)۔ ص ۳۸۵ پر مزید پانچ مثنویوں کی خبر دیتے ہیں جن میں محبوبائیں عاشق کے مذہب اسلام میں آجاتی ہیں۔ ان میں مثنوی 'قتیلِ عشق' (ص ۱۶۸) اور مثنوی 'قصۂ لدھا'

اور 'پدماوت' کے سلسلے کی مثنویوں کو بھی شامل کرلینا چاہیے۔ ڈاکٹر نارنگ نے مثنوی 'چندربدن مہیار' کے بارے میں پروفیسر عبدالقادر سروری کی رائے نقل کی ہے:

> ''اس کا مقصد مذہب اسلام کی عظمت ظاہر کرنا تھا۔ دکن میں ایسی کئی قبریں ملتی ہیں جن پر دو تعویذ بنے ہوئے ہیں۔''

(اردو مثنوی کا ارتقا، ص ۴۹ بحوالہ نارنگ، ص ۲۶۱)

اور اس انداز کی دوسری مثنویوں کے بارے میں ڈاکٹر ظہیر الدین مدنی نے یہ بے لاگ رائے دی ہے:

> ''تبلیغ اسلام کے لیے یہ بھی ایک طریقہ اختیار کیا گیا تھا کہ مثنوی کا ہیرو مسلمان ہوتا اور ہیروئن ہندو۔ دونوں میں قصے کے دوران میں مذہب اور معاشرت کی برتری پر بحث ہوتی۔ آخر کار ہیروئن اپنا مذہب ترک کرکے مشرف بالاسلام ہوجاتی۔'' ('نوائے ادب' جولائی ۱۹۵۴ء، ص ۱۰ بحوالہ نارنگ۔ ص ۶۲-۲۶۱)

''مشرف بالاسلام'' کا اپنے منہ میاں مٹھو بننے والا فقرہ مسلمان مصنفین کے لیے ایسی معمول کی بات ہے کہ وہ ہر قاری سے اسے تسلیم کرنے کی توقع رکھتے ہیں لیکن ہندو قارئین کے لیے یہ ایک مذہبی جارحیت ہے۔ اسے لکھتے وقت گوپی چند نارنگ کے قلم کی روانی کو کچھ نہ کچھ دھچکا تو لگا ہوگا، کیونکہ اُن کا ادبی مسلک تو باہمی لین دین، رواداری اور اشتراک کا ہے۔

شمالی ہند میں افضل کی 'بکٹ کہانی' سے متاثر بہار کے آیت اللہ شاہ جوہری کی مثنوی 'گوہر جوہری' ہے۔ 'بکٹ کہانی' ایک شادی شدہ جوڑے کے فراق کا بارہ ماسہ ہے۔ ظاہراً زن و شو ایک ہی مذہب کے رہے ہوں گے۔ 'گوہر جوہری' ایک ہندو عاشق اور ہندو محبوبہ کی قبل ازدواج کی عشقیہ داستانی مثنوی ہے۔ اس مثنوی کے مرتب ڈاکٹر سید محمد صدرالدین فضا ہیں۔ ان کا دھیان بھی فریقین کے مذہب پر گیا ہے۔

ڈاکٹر پرکاش مونس اپنے مقالے ''اردو ادب پر ہندی ادب کا اثر'' میں لکھتے ہیں:

> ''ڈاکٹر فضا صاحب کو ایک بات جو اس مثنوی میں کھٹکتی ہے وہ یہ ہے کہ اس کے ہیرو ہیروئن دونوں ہندو دھرم کے پیرو ہیں۔ وہ کہتے ہیں کہ قصہ یقینی طور پر

پٹنہ کا ہے جس کو محلہ چھوٹی پٹن دیوی سے سروکار ہے۔ اس کا ہیرو دراصل ایک
مسلم تھا جس کی محبت میں ہیروئن اسلام قبول کر لیتی ہے... گوہر جوہری میں
اس بات کی کمی تھی اسے فاضل مرتب نے پورا کر دیا جس سے مثنوی کا ایک
بہت بڑا نقص دور ہو گیا۔" (مونس، ص ۳۲۵)

حافظ محمود شیرانی نے والہ کے تذکرہ 'ریاض الشعراء' سے کسی فارسی شاعر افضل کی ایک رومانی کہانی کو شہرت دی حالانکہ اس افضل کے سلسلے میں نہ 'بکٹ کہانی' کا ذکر ہے نہ یہ لکھا ہے کہ وہ اردو کا شاعر بھی تھا۔ سالار جنگ لائبریری حیدرآباد کے مخطوطے میں اس کہانی والے افضل کا کوئی پتہ نہیں۔ پرکاش مونس شیرانی کے اقتباس کو لے کر لکھتے ہیں:

"اصل میں قدیم اردو مصنفوں کے یہاں داستانوں میں مسلمان عاشقوں کے
پیچھے ہندو عورتوں کی تبدیلی مذہب کی ایک مسلسل اور مستقل روایت چلی آتی
ہے۔ میر امن کی 'باغ و بہار' میں خواجہ سگ پرست کو نماز پڑھتا دیکھ کر ملک
زیرباد کی راجکماری اور بعد میں سراندیپ کی شہزادی صرف پانچ سطروں کا وعظ
سن کر مسلمان ہو جاتی ہیں۔" (ایضاً)

یہ تو قدیم زمانے کے قصوں اور داستانوں کی بات ہے۔ ذرا بیسویں صدی میں خود حافظ شیرانی کی تاریخی واقعہ نگاری کا نمونہ دیکھیے۔ آپ شیخ اسمٰعیل لاہوری متوفی ۴۴۸ھ کے بارے میں رقم طراز ہیں:

"آپ کی مجلس وعظ میں مخلوق کثرت سے جمع ہوتی تھی۔ ہندو ہزاروں کی تعداد
میں وعظ سن سن کر حلقہ بگوش اسلام ہوئے۔ کہا جاتا ہے کہ آپ نے پہلے جمعہ
میں ڈھائی سو، دوسرے جمعہ میں ۵۵۰ اور تیسرے میں ایک ہزار ہندو مشرف بہ
اسلام کیے۔ (پنجاب میں اردو، لکھنؤ ۱۹۶۲، ص ۶۱)

"حساب کا تقاضا یہ تھا کہ چوتھے جمعہ میں دو ہزار اور پانچویں میں چار ہزار
ہندوؤں کو دولتِ ایمان عطا کی جانی چاہیے تھی اور اگر ریوڑیوں کا یہ کھیل سال
بھر چل جاتا تو تقسیم کی ضرورت نہ ہوتی۔ ہمیں یہ نہ بھولنا چاہیے کہ مندرجہ بالا
اقتباس کسی مذہبی رسالے یا تبلیغی انجمن کی روداد سے نہیں بلکہ تاریخ ادب یعنی
پنجاب میں اردو سے پیش کیا گیا ہے۔ جب شیرانی صاحب دوسروں سے فروغ

اسلام کی اس داستان پر یقین کرنے کی امید رکھتے ہیں تو خود ان کے لیے والہ
کی بیان کردہ داستان کی صحت میں شک و شبہ کی کیا گنجائش تھی۔"
(اردو ادب پر ہندی ادب کا اثر، ص ۳۳-۱۳۲)

اس موضوع میں مذہبی تفوق کے ساتھ ایک رکیک جنسی جارحیت ہے۔ حد یہ ہے کہ بعض مثنویوں میں مسلمان عاشقوں کے مرد محبوب بھی ہندو دکھائے گئے ہیں چنانچہ سراج کی مثنوی 'بوستانِ خیال' میں ایک لالہ زادہ ہے اور میر کی 'شعلۂ شوق' میں پرسرام۔ مسلم سورما کا غیر مسلم غنیم پر فوجی غلبہ کافی نہیں سمجھا جاتا، اس کی بیٹی کو اس سورما پر عاشق کیے بغیر فتح نامکمل رہتی ہے۔ 'داستانِ امیر حمزہ' اور 'طلسم ہوش ربا' میں شہنشاہ نوشیرواں خداوند شناس، شہنشاہ کوکب روشن ضمیر، بادشاہ طلسم نورافشاں کی بیٹیاں اور افراسیاب کی سالی اسی روایت کی پاسدار ہیں جو اسلامی ناولوں: شرر کی 'منصور موہنا' اور 'حسن انجلینا' تک جاتی ہے۔ لڑکپن میں میں نے کسی کا ناول مسعود 'شگفتہ' پڑھا تھا۔ حریف بادشاہ کی بیٹی کو باپ کے دشمن مسلمان شہزادے پر عاشق کرانے سے تسخیر کا احساس کرانا ان سڑک چھاپ اجلاف کی پیروی ہے جنھوں نے 'سسرے' اور 'سالے' کے رشتوں کو گالی بنا دیا ہے۔

شاعروں نے بھی اپنا حصہ بانٹ لیا ہے۔ امیر خسرو نے اپنی فارسی رباعیوں میں ہندو صنم اور ہندو بچے پر ڈورے ڈالے ہیں۔ ملا شیری (؟) نے قشقہ جبیں محبوبہ سے زبان درازی کی۔ قزلباش خاں امید اور فائز نے بامن کی بیٹی اور کھترانی سے بالکل شہدوں کی طرح چھیڑ خانی کی۔ ولی کے محبوبوں کے نام امرت لال، گوبند لال اور بھیم داس ہیں۔ میر کہتے ہیں:

ہندو بچوں سے کیا معیشت ہو
یہ کبھو انگدان دیتے ہیں

اردو کے شاعر مصحفی فارسی میں کہتے ہیں:

در ہر طرف چو غول پری جلوہ میکند
گوئی کہ ایں دیار تمام از زناں پُر است
اے مصحفی ز کثرت ہندو زناں مپرس
ہندوستاں تمام ازیں کافراں پر است

یہ تعریف ہے یا ہجو؟ منیر شکوہ آبادی مثنوی 'معراج المضامین' جیسی مذہبی مثنوی میں بھی حسن رہگذر سے فیض یاب ہونے کے لیے ہندو عورتوں کو گھورنے میں نہیں شرماتے :

کنار آب انبوہ حسیناں
بھری مانگوں میں سیندور اور صندل
گلابی مدھ بھری آنکھوں میں کاجل
کوئی دیتی تھی ٹیکا زعفرانی
چڑھاتی تھی کوئی سورج کو پانی

مثنویوں اور داستانوں میں غیر مسلم حسیناؤں کا عشق اور تبدیلی مذہب، متفرق اشعار میں ہندو خواتین کو بے خوف چھیڑنا سب اس لیے جائز تھا کہ حکومت مسلم تھی۔ کیا کوئی اس کے برعکس غیر مسلمان مرد اور مسلمان عورت کے معاملے کی ہمت کر سکتا تھا۔

اسی سے ملتا جلتا موضوع معاشقے کے بغیر تبدیلی مذہب کا بیان ہے۔ اسے لے کر پچھلے دس سال میں ہندوؤں کے مسلمان یا عیسائی یا بودھ ہو جانے پر کیا کیا ہنگامے اور مباحثے ہوئے۔ اردو ادب میں تبدیلی مذہب ایسا جرم ہے جس میں خاطی کے مذہب کو دیکھ کر فیصلہ کیا جاتا ہے۔ ڈاکٹر ابواللیث صدیقی لکھتے ہیں :

''میر تقی میر کا یہ سادہ سا شعر دیکھیے :

میر کے دین و مذہب کو کیا پوچھتے ہو یاروان نے تو (کذا)
قشقہ کھینچا، دیر میں بیٹھا کب کا ترک اسلام کیا

سیدھے سادے ترک اسلام کے معنی صرف ایک ہیں یعنی ارتداد اور اس کی ایک سزا اسلام میں صرف قتل ہے۔'' (تاریخ زبان و ادب اردو، کراچی ۱۹۹۸ء، ص ۲۳۱)

''عیسائی مشنریوں کی کوششوں سے نیچی ذات کے شودر ہندو جب عیسائی ہو جاتے تو معاشرے میں ان کی حیثیت بہتر ہو جاتی، اس لیے بڑی تعداد ان کی عیسائی ہونے لگی تھی۔ چنانچہ اونچی ذات کے ہندوؤں میں جب دلی کالج کے ماسٹر رام چندر داس عیسائی ہو گئے تو ہندوؤں میں بھی بڑی ناراضگی پھیلی لیکن مسلمان کا عیسائی ہو جانا مسلمانوں کے نزدیک ایک ارتداد تھا اور مرتد کی سزا ان کے عقیدے کے مطابق قتل تھی۔'' (ایضاً، ص ۲۱۵)

لیکن ایسا نہیں کہ نیچی ذات کے ہندو عیسائی ہی ہوتے ہوں، ایسا انگریزوں کے زمانے میں تھا لیکن مسلمانوں کی حکومت میں وہ جوق در جوق مسلمان ہوتے تھے۔ ڈاکٹر فرمان فتح پوری کی 'ہندی اردو تنازع' سے ایک اقتباس :

رام گوپال کے الفاظ میں :

''ہندوستان کی مسلم آبادی میں بہت بڑی تعداد ان نومسلموں کی ہے یا ان کے خاندان کے لوگوں کی، جو مسلمانوں کی تبلیغی سرگرمیوں کے زیر اثر دائرۂ اسلام میں داخل ہوئے تھے۔ یہ لوگ ہندوؤں کے ان نچلے طبقوں سے تعلق رکھتے تھے جنھیں اسلام کے طفیل، آن کی آن میں سماجی زندگی میں مساوات کے ایسے حقوق حاصل ہو گئے تھے جن سے انھیں برہمنیت نے ایک مدت سے محروم کر رکھا تھا۔'' (تنازع، ص ۶۴)

قاضی عبدالودود نے اخبار ''پٹنہ ہرکارہ'' بابت ۵۶-۱۸۵۵ء سے یہ خبر دی ہے۔
لکھنؤ کی خبریں : قریب ۲۰۰ خاکروب مسلمان ہوئے اور بکمال کر و فر سینہ زناں برہنہ سر واسطے زیارت درگاہ ... کے گئے۔ ان کی دعوت کے اخراجات شاہِ اودھ نے دیے۔ ان کی شناخت کے لیے ایک قسم کا تاج گاؤ دُم سرکار شاہی سے عطا ہوا۔ (چند اہم اخبارات و رسائل، پٹنہ ۱۹۹۳ء، ص ۵۶)

ہندوؤں کے بکثرت مسلمان ہونے کا خاص سبب ہندوؤں کی ذاتوں میں عدم مساوات تھی، چنانچہ بہت سے مسلمان یہ واضح کرنے کے لیے کہ وہ ہندوؤں کی نیچ ذاتوں سے مسلمان نہیں بنے، اپنے نام کے ساتھ پرانی ہندو ذات کا لفظ Surname کے طرز پر استعمال کرتے ہیں مثلاً اکرام سہگل، نجم سیٹھی یا راجا اور رانا کے سابقے۔ ہندو اگر مسلمان بنے تو اس کی سزا قتل نہیں ایک طرح کی ستائش ہے۔ مسلمانوں کے قائدِ اعظم محمد علی جناح ۸ مارچ ۱۹۴۴ء کو علی گڑھ یونیورسٹی گئے تو وائس چانسلر ڈاکٹر ضیاء الدین نے انھیں ایک لنچ دیا۔ اس موقع پر جناح صاحب نے اپنی تقریر میں کہا :

Tracing the history of the beginning of Islam in India, it is proved that Pakistan started the moment the first non-muslim was converted to Islam in India long before the Muslims established their rule. (Speeches

and Writings of Mr. Jinnah, vol.II. pp 1-2 Edited by Jamiluddin Ahmad, published by Mohd. Ashraf, Lahore)
(انگریزی اخبار Dawn، ۱۰ مارچ ۱۹۴۴ء)

دلچسپ بات یہ ہے کہ ڈاکٹر ابواللیث صدیقی اپنی 'تاریخ ادب' میں لکھتے ہیں :

> ''بات دراصل یہ ہے کہ پاکستان تو اسی دن قائم ہوگیا تھا جب پہلے مسلمان نے اس سرزمین پر قدم رکھا تھا۔'' (تاریخ، ۸۰۹)

گویا کوئی غیر مسلم مذہب اسلام اختیار کرے یا باہر سے کوئی اسلام کا پیرو آئے، اس کا پہلا کام علیحدگی کو اختیار کرنا اور ہندوستان کو تقسیم کرنے کی کوشش کرنا تھا۔

تاریخ کے واقعات اور اشخاص سے ہٹ کر داستانوں اور مثنویوں کے قصوں کو دیکھا جائے تو وہاں تبدیلی مذہب کے بیانات بھرے پڑے ہیں۔ پیچھے کے صفحات میں اس کی کئی مثالیں دی گئی ہیں۔ شاہ رکن الدین عرف شاہ گھسیٹا عشق کی مثنوی میں ایک سنار اور اس کی بیوی دونوں مشکل کشا کی مدد پانے پر مسلمان ہوگئے۔ (اردو شعر و ادب، ص ۳۶)۔ شمس الرحمن فاروقی داستانِ امیر حمزہ کے سلسلے میں اپنی تصنیف 'ساحری، شاہی، صاحب قرانی۔ داستان امیر حمزہ کے مطالعہ میں لکھتے ہیں :

> ''ہمیں تبلیغ اور ترغیب/تلقین کے فرق کو دھیان میں رکھنا چاہیے۔ داستانِ امیر حمزہ میں تبلیغ یعنی proselytisation نہ ہونے کے برابر ہے۔'' (ص ۱۸۸)

یہ درست ہے کہ 'داستان امیر حمزہ' میں مجدد الف ثانی یا شاہ ولی اللہ محدث کی طرح تبلیغ نہیں کی گئی لیکن اس میں اس سے زیادہ کارگر دلیل ''زورِ شمشیر'' سے دریغ نہیں۔ لشکرِ اسلام کے مبارز کسی کافر کو زیر کرتے ہیں تو اس کے سامنے دو متبادل پیش کرتے ہیں : اسلام قبول کرو یا قتل ہونے کے لیے تیار ہوجاؤ۔ بعض اوقات ہزیمت خوردہ پہلوان جان بچانے کے لیے مکر سے مسلمان ہوجاتا ہے۔ خود فاروقی صاحب کی اس کتاب سے دو مثالیں درج کرتا ہوں :

۱ امیرِ کشورگیر نے سرسال کو باندھ کر مسلمان کیا۔ (ص ۲۰۲)

۲ لشکرِ اسلام کے نوجوان کرب بن عادل پہلوان نے ۴۰ ہزار قزاقوں کے سردار پلنگینہ

پوش کو زیر کیا... غرض چھاتی تک اس کو اٹھالائے۔ اس وقت وہ پکارا کہ امان۔ کرب نے جلدی سے رکھ دیا اور کہا سوداگر کو بلاؤ۔ جب سوداگر آیا، کرب نے کہا، مال اس کا دے اور کلمہ پڑھ... اس نے کہا اے شہریار میری ایک شرط ہے کہ میں ہیکلان کی بیٹی پر عاشق ہوں اور میں اس کا سپہ سالار ہوں اور ملکہ بھی مجھ سے بہت مانوس تھی... اگر آپ کا دین برحق ہے تو ملکہ کو مجھے دلوادو تو میں مسلمان ہوتا ہوں۔ کرب نے کہا اچھا ہم دلوادیں گے۔ وہ از سرِ صدق مع چالیس ہزار قزاقوں کے مسلمان ہوا۔ (ایضاً، ص ۸۲-۲۶۰)

تبدیلی مذہب کے سلسلے میں یہ بھی موجب دلچسپی ہے کہ کئی ہندو ادیب یا اردو میں مذکور امرا مسلمان ہوگئے اور کئی دوسروں کے بارے میں اب بھی بحث ہے کہ وہ مسلمان ہوئے تھے کہ نہیں۔ سب سے مشہور شخصیت قتیل کی ہے۔

اوپر تبدیلی مذہب بزور شمشیر کا ذکر آیا۔ ایک تبدیلی بزور کولھو کی مثال دیکھیے۔ قاضی عبدالودود نے امان علی غالب لکھنوی کی 'داستانِ عشاق' (۱۲۷۹ھ) کا تعارف کراتے ہوئے بتایا کہ داستانِ امیر حمزہ کے یہ مؤلف لکھنوی نہیں تھے، ایک عظیم آبادی نومسلم تھے۔ داستانِ 'عشاق' کا یہ اقتباس ملاحظہ ہو:

> ''مغفور شاہ نے اسلام قبول کیا اور وہیں بیٹھے بیٹھے حکم دیا کہ شہر میں دہائی صاحبقران کی پھیردی جائے اور میں جس وقت شہر میں آؤں جمیع بت خانوں کو مع اصنام شکستہ پاؤں۔ بناء مسجد بت خانوں کی جگہ پڑی دیکھوں اور رعایا و ملازمین میں سے جس کو اسلام قبول نہ ہوگا اس کا زن و بچہ اس کے ساتھ کولھو میں پلوادیا جائے گا۔'' (قاضی عبدالودود: داستانِ عشاق، اردو شعر و ادب چند مطالعے۔ ۱۹۹۵ء، ص ۲۷۶)

قاضی عبدالودود نے 'معاصر'، پٹنہ بابت نومبر ۱۹۴۱ء میں ڈاکٹر زور کی تصنیف 'میر محمد مومن' پر تبصرہ کیا تو لکھا:

> ''مصنف نے دیباچے میں لکھا ہے کہ میر صاحب کے حالات کے مطالعے سے موجودہ فرقہ واری کشمکش کے تصفیے میں مدد ملے گی۔ کتاب میں ایک جگہ میر صاحب کے متعلق لکھا ہے: 'وہ چاہتے تھے کہ دکن کے عام مسلمانوں کے علاوہ

یہاں کی بت پرست اقوام کو علموں اور تعزیوں کے ذریعے سے اسلام سے مانوس کریں، تاکہ وہ رفتہ رفتہ اپنے بتوں اور رتھوں کو چھوڑ کر علموں، تعزیوں اور تابوتوں کی طرف مائل ہو جائیں۔' سوال ہے کہ کیا مصنف کے نزدیک ایسی ہی کوشش سے فرقہ وارانہ جھگڑے کا خاتمہ ہو سکتا ہے۔'' (قاضی عبدالودود : میر محمد مومن، تبصرے پٹنہ ۱۹۹۵ء، ص ۲۸-۲۷)

بنی نراین جہاں اور چھنولال طرب و دلگیر کے بارے میں شبہ ہے۔ قاضی عبدالودود ان دونوں کے ترک مذہب کو نہیں مانتے۔ ڈاکٹر حنیف احمد نقوی بنی نراین جہاں کی تبدیلی مذہب کے قائل نہیں لیکن دلگیر کے معاملے کو مانتے ہیں۔ جہاں نے تو نوبہار کے دیباچے میں یہاں تک لکھا ہے:

''پیغمبر آخر الزماں کو ہم گمراہوں کی رہنمائی کے لیے پردۂ زمیں پر آشکار کیا... اب سب مسلمانوں کو لازم ہے کہ سر اس کی اطاعت اور فرماں برداری سے نہ پھیریں۔ (رائے بنی نراین دہلوی، دہلی ۱۹۹۷ء، ص ۳۳)

دراصل اسلامی دور حکومت میں اردو کے خوشامدی ہندو ادیب خود کو منوانے کے لیے ایسا ظاہر کرتے تھے جیسے وہ اپنی ہندوئیت پر شرمسار ہیں اور دراصل وہ اسلام کے قائل ہیں۔ قاضی عبدالودود نے ایک مضمون لکھنؤ کے بخشی الملک راجا الفت رائے بہادر الفت پر لکھا ہے۔ یہ نصیر الدین حیدر اور محمد علی شاہ وغیرہ کے زمانے میں تھے۔ ان کے چند اشعار یہ ہیں:

سوا علی کے نہیں شافعِ جزا کوئی
علی کے صدقے سے ہم سب کی مغفرت ہوگی
علی امام من است و منم غلامِ علی
ہزار جانِ گرامی فدائے نامِ علی

(اردو شعر و ادب، ص ۱۰۶)

ان کی وفات پر ان کے بیٹے دھنپت رائے نے جو قطعۂ تاریخ لکھا اس کے شعر ہیں:

ہم شیعۂ مرتضٰی و مداحِ رسول
ہم عاشقِ آلِ آں حبیبِ متعال

خود الفت کا قطعہ ہے :

صفر کی تیسویں کو جب مسلماں   باعلاں ہوگئے راجہ رتن سنگھ
کہا الفت نے الفت بادلِ خوش   مسلماں ہوگئے راجہ رتن سنگھ

الفت کے والد راجہ لال جی نے ۱۲۵۴ھ میں علی گنج کی مسجد تعمیر کروائی تھی لیکن ان کے قطعۂ تاریخ وفات میں صاف لکھا ہے کہ ان کی لاش گنگا کے کنارے جلائی گئی۔ خود الفت نے بندراچل میں چاندی کا دروازہ بنوایا اور چوک اور سڑک راج گھاٹ کے متصل کرا تعمیر کرایا۔ اس طرح ان کی تین نسلوں نے خود کو نیم مسلماں ظاہر کیا ہے لیکن تھے یہ سب ہندو۔ (قاضی عبدالودود : مضمون اردو شعر و ادب، پٹنہ ۱۹۹۵ء، ص ۱۰۵ تا ۱۰۷)

اسی سلسلے میں میں اپنے ہم عصر اردو کے ہندو ادیبوں کے بارے میں کچھ کہنا چاہتا ہوں لیکن وہ ابھی نہیں، آخری باب میں کہوں گا۔ ابھی ڈاکٹر مسعود حسین کی سوانح 'ورودِ مسعود' کے ایک چٹکی لینے والے اقتباس کی طرف توجہ دلاتا ہوں:

''میں نے موجودہ زمانے میں خلقیۂ اسلامی[1] سے قریب جن چند ہندو بزرگوں اور دوستوں کو پایا ہے ان میں پنڈت آنند نراین ملا، جناب مالک رام صاحب، جگن ناتھ آزاد صاحب، اور ڈاکٹر گوپی چند نارنگ کے نام سر فہرست ہیں۔ اور ڈاکٹر گیان چند جین اردو کے بڑے محقق ہونے کے باوجود میری اس فہرست سے خارج ہیں۔'' (ص ۲۹۵)

میں خلقیہ کے معنی نہیں جانتا۔ جو کچھ بھی ہو، میں کسی دوسرے مذہب کی چال ڈھال اختیار کرنے کو اعزاز نہیں سمجھتا۔ میں اپنے خلقیۂ بنیادی کو کافی سمجھتا ہوں۔ مسعود صاحب کا ممنون ہوں کہ انھوں نے مجھے اپنے طلائی حصار سے باہر رکھا۔ ہاں انھوں نے مجھے بڑا محقق کہا۔ اس عنایت کے لیے تہہ دل سے مشکور ہوں۔ ڈاکٹر مسعود حسین صاحب نے خلقیۂ اسلامی کے ایک فرد جگن ناتھ آزاد صاحب کے بارے میں کچھ اور بھی لکھا ہے۔ وہ اور آزاد صاحب ایک وفد میں ساتھ ساتھ پاکستان گئے تھے۔ آزاد صاحب نے ان سے کہا۔ ''جب مجھے کوئی 'شری' کہتا ہے تو ایسا معلوم ہوتا ہے جیسے کوئی گالی دے رہا ہو۔'' اس

1 بقول ڈاکٹر مسعود حسین، خلقیہ = ethos

پر مسعود صاحب نے ان کے سامنے اقبال کا کلام پڑھا:

خودی کا سرِّ نہاں لاالٰہ الا اللہ

خودی ہے تیغ فساں لاالٰہ الا اللہ

اور کہا یہ مجھے بتائیے کہ آپ اقبال کے اس قسم کے کلام کو کس طرح انگیز کرتے ہیں؟[1] عملی مسلمان نہ ہونے کے باوجود، میرے وجود میں یہ اشعار ایک برق سی دوڑا دیتے ہیں۔ آپ اس برہمن زادہ کی وجدانی اسلامیت سے کیوں کر بچ نکلتے ہیں۔ اگر آپ اقبال کے اس قسم کے کلام کو من میں ڈوب کر محسوس کرتے ہیں تو آپ کو اب تک مشرف بالاسلام ہونے سے کس چیز نے مانع رکھا ہے۔ گہری سوچ میں پڑ گئے۔ میں نے اپنے سوال کے نشتر کو اور زیادہ گہرا نہیں چبھویا۔ (ایضاً، ص ۹۵۔۲۹۴)

اپنے مجموعہ مضامین 'مضامین مسعودؔ کے مضمون' ہے عجب مجموعۂ اضداد اے آزادتو' میں لکھتے ہیں:

''اقبال سے ان کی اس عقیدت کے پیش نظر پاکستان کے ایک سفر میں ان سے یہ سوال کر بیٹھا کہ جب اقبال اس حد تک آپ کی کمزوری ہے تو آپ شاعر اسلام کے ہاتھ پر بیعت کر کے مشرف بہ اسلام کیوں نہ ہو گئے؟'' (مضامین، علی گڑھ ۱۹۹۷ء، ص ۸۶)

کئی سال پہلے آزاد صاحب ایک شام لکھنؤ میں میرے گھر پر آئے۔ میں نے ان سے پوچھا کہ مسعود صاحب کی اس تجویز پر کہ آپ ''مشرف بالاسلام'' ہو جائیں آپ سوچ میں کیوں پڑ گئے۔[2] اس پر آزاد صاحب بھڑک اٹھے۔ کہنے لگے، اردو میرا موضوع

---

۱ کذا۔ چاہیے ''اقبال کا اس قسم کا کلام آپ کو کس طرح انگیز کرتا ہے۔

۲ یہاں ضمناً عرض کردوں کہ ڈاکٹر خلیق انجم کی مرتبہ کتاب 'جگن ناتھ آزاد : حیات و ادبی خدمات'، حصہ اول، محروم لٹریری سوسائٹی، نئی دہلی، ۱۹۹۳ء، میں اسداللہ وانی کا آزاد صاحب سے انٹرویو چھپا ہے۔ اس میں وانی نے آزاد صاحب سے پوچھا کہ ابھی تک انھیں پدم شری کا یا پدم بھوشن کا ایوارڈ کیوں نہیں ملا؟ اس کے جواب میں آزاد نے چار، سوا چار صفحوں پر رازِ درونِ پردہ افشا کیا ہے کہ کئی سال تک جموں کشمیر کے گورنر اور وزیر اعلیٰ ان کا نام پدم شری کے لیے بھیجتے رہے لیکن انھیں یہ خطاب نہیں ملا۔ اس کے بعد کمل کر رہے ہیں۔ (ص ۳۰۔۳۲۵) (بقیہ اگلے صفحے پر)

مطالعہ ہے، مذہب نہیں۔ مذہباً میں آریہ سماجی ہندو ہوں۔ خاموش نہ رہتا تو کیا کرتا:

جوابِ جاہلاں باشد خموشی

مجھے حیرت ہے کہ مسعود صاحب نے ایسی تجویز کیوں رکھی کہ جگن ناتھ آزاد کو خاموش ہو جانا پڑا۔

لیکن ڈاکٹر ابواللیث تو اپنی تاریخ میں انھیں اقبالیا بھی نہیں مانتے۔ کہتے ہیں:

''بعض حضرات نے ان کے کلام پر اقبال کا اثر بتایا ہے لیکن اقبال کی فکر کا رخ ایسا ہے جس سے جگن ناتھ آزاد تاریخی اور تہذیبی طور پر اپنا رشتہ نہیں جوڑ سکتے اس لیے اگر کوئی اتفاقی ہم رنگی نظر بھی آئے تو اسے بہت سطحی سمجھنا چاہیے۔''
(تاریخ، ص ۸۷۰)

(ب) اردو میں من حیث القوم ہندوؤں کی تذلیل اور اہانت

سب سے پہلے یہ بات صاف کردوں کہ میں یہ نہیں کہتا کہ اردو ادب کی تاریخ میں ہندو ادیبوں پر فرداً یا ذاتی اعتبار سے ناانصافی کی گئی ہے۔ میں ذکر کر رہا ہوں من حیث القوم ان کے ساتھ سلوک کا۔ اس سلسلے میں دو تحریروں سے بہت مدد ملی۔ اول میرے بڑے بھائی ڈاکٹر پرکاش مونس کا پی ایچ ڈی کا مقالہ 'اردو ادب پر ہندی ادب کا اثر' دوسرا رسالہ 'زاویہ' بابت دسمبر ۲۰۰۱ء میں محبوب صدا کا مضمون 'تاریخ کا فریب' اس مضمون میں پاکستان میں غیر مسلموں کے خلاف امتیاز کرنے کی اصل تصویر دکھائی گئی ہے۔ ایسا مضمون پاکستان یا ہندوستان کے کسی اردو رسالے میں نہیں شائع ہو سکتا تھا۔ ایڈیٹر جوہر میر کے بقول محبوب صدا ایک شریف مسیحی ہیں جو اسلام آباد میں رہتے ہیں۔ میں مضمون کے چند ایسے بیانات کا خلاصہ دوں گا جن کا سروکار پاکستان کے باہر رہنے والے غیر مسلم اہلِ اردو

(بقیہ) امریکہ میں یہ کتاب میرے پاس نہیں۔ 'پدم شری' کے کیا معنی ہیں؟ منجملہ اور معانی کے کنول کا پھول، ایک بہت بڑا عدد جو ایک ہزار کروڑ کے مساوی ہے۔ ہندوؤں میں بڑی مذہبی شخصیتوں کے نام کے پہلے ''شری۱۰۸'' یا ''شری ۱۰۰۸'' بولا یا لکھا جاتا ہے جس کے معنی ہیں ان کے نام سے پہلے اتنی بار شری لفظ لگایا جائے۔ 'پدم شری' کے معنی ہوئے ایک ہزار کروڑ بار شری۔ اگر آزاد صاحب شری کو گالی سمجھتے ہیں تو اتنی زیادہ گالیوں والے خطاب سے انھوں نے کوئی اکراہ ظاہر کیوں نہیں کیا۔

سے بھی ہے۔

سب سے پہلے غیر مسلموں کے ہادیانِ دین یا دیومالائی شخصیتوں کی اہانت۔ اس کے تحت ایسی صورتوں کی طرف بھی اشارہ کروں گا جہاں ان شخصیتوں کا ذکر مناسب آداب کے ساتھ نہیں کیا گیا۔

سب سے پہلے داستان بوستانِ خیال کو لیتے ہیں۔ بوستانِ خیال کی فضا ہر جگہ اسلامی نہیں۔ خورشید نامہ کے مسلمان تو عیسائی ہیں کیونکہ حضرت محمدؐ سے بہت پہلے ہوئے ہیں۔ ان کا کلمہ لاالٰہ الا اللہ عیسیٰ روح اللہ ہے۔ بوستانِ خیال میں عیسائیوں اور مسلمانوں کے اختلاف بھی دکھائے ہیں اور ہندوؤں کے بھی۔ گو ہندوستان اور ہندوؤں کا ذکر پانچویں جلد میں کافی ہے لیکن آٹھویں جلد تو تین چوتھائی ہندوستان کے قصے پر مشتمل ہے۔

اردو زبان کا دعویٰ ہے کہ وہ ہندو مسلم اتحاد کی پیداوار ہے۔ اردو میں اگر کہیں دوسرے مذاہب پر کیچڑ اچھالی گئی ہے تو اسے کبھی ادب کا مرتبہ نہیں دیا گیا۔ نقادانِ ادب نے اسے پسندیدہ نگاہوں سے نہیں دیکھا۔ لیکن بوستانِ خیال اس اصول کو جس غلو کے ساتھ مجروح کرتا ہے اردو داستانوں میں اس کی نظیر نہیں۔ ملا تقی خیال نے بزعمِ خود دوسرے مذاہب کے کمزور پہلو افشا کیے ہیں لیکن ان کی غلط بیانی اور تنگ نظری سے محض ان کی جہالت افشا ہوئی ہے۔ اول دو مثالیں ملاحظہ ہوں :

۱ اول حکیم صاحب نے آیتِ انجیل پڑھی جو اس آیتِ قرآنی کے مطابق ہے یعنی اے بنی اسرائیل میں بھیجا آیا ہوں اللہ کا تمھاری طرف سچ کرنے اس کو جس سے مجھے آگاہی ہے اور خوش خبری سناتا ہوں ایک رسول کی جو آئے گا پیچھے۔ اس کا نام احمد ہے۔ (دوحۃ الابصار، ص ۱۵)

۲ برہمن کتب و پوتھیاں متعدد لائیں گے۔ ان کتابوں میں ایک کتاب اتھرون بید ہے۔ اس کتاب میں بیسویں اور تیسرے اور پانچویں ورق میں بزبانِ شاستر یہ عبارت لکھی ہوگی کہ پانچ سو برس بعد بکرماجیت کے زمینِ عرب میں ایک شخص محمد نام پیدا ہوں گے۔ دعوائے 'نبوت' کریں گے اور ان سے معجزات ظہور میں آئیں گے۔ ازانجملہ ایک معجزہ شق القمر بھی ہے۔

(دوحۃ الابصار، ص ۲۲۲)

معلوم ہوتا ہے خیال کے تصرف میں انجیل اور اتھروید کا کوئی خانہ ساز نسخہ تھا کیونکہ ان صحائف کے جو نسخے تمام دنیا میں رائج ہیں ان میں کہیں حضرت محمدؐ کا نام نہیں۔ اتھروید کے نسخوں کا اس طرح حوالہ دینا جیسے ملا صاحب سنسکرت داں تھے اور انھوں نے خود وید کا مطالعہ کیا تھا محض فریب ہے۔ خیال کے وقت تک وید غیر مطبوعہ تھے۔ بکرمی سمت کے حساب سے رسولِ عربیؐ، بکرم کے پانسو سال بعد نہیں ساڑھے چھ سو سال بعد ہوئے ہیں۔

داستان کے سب سے زیادہ ملعون کردار جنگم جادو کو مذہباً برہمن قرار دیا گیا ہے۔

اسی کی زبانی سنیے :

''میرا دین اصل تو براہمۂ ہند کا ہے۔ براہمہ، بشن، مہیش، زنکال امر کے پیچھے ہوئے ہیں اور اس کے پیدا کیے ہوئے ہیں۔ انھیں کوئی خدا نہیں کہتا ہاں اتنا ہے کہ یہ تینوں مختارِ کل ہیں جو چاہتے ہیں کرتے ہیں اور زنکال کو مطلق دخل نہیں۔ سامری و زرتشت کو سحر کی راہ سے اپنا معبود جانتا ہوں۔''

(خزینۃ الاسرار جلد ششم، ص ۵۳۳)

برہما کو براہمہ، وشنو کو بشنو، زنکار کو زنکال کہا ہے۔

جو راوی سنسکرت لفظوں کا اتنا صحیح تلفظ کرے اس کی زبانی ہندو مذہب کی تشریح کو کیوں نہ باور کرلیا جائے۔ کہاں برہما، وشنو، مہیش کہاں زرتشت کہاں سامری، خسرو کے انمل بھی اس کے آگے گرد ہیں... ایک اور جگہ شہر جادوگرانِ کامی کا بیان ہے۔ وہاں کے ذلیل باشندوں پر بھی ہندوئیت کا اتہام رکھا ہے۔

''گلیوں میں شراب کی کیچڑ، سوروں کا لہو بہتا ہوا۔ ہر کوچہ تعفن سے سنڈاس تھا۔ گھنٹہ گھڑیال بجتا ہے، سنکھ پھکتا ہے، ہر ساحر کے پیتامبر بندھا ہوا، ماتھے پر تلک لگا ہوا۔ سیاہ رو، سیاہ مو، گندہ بغل۔''

(جلد ششم، ص ۹۶۱)

لیکن خیال اس پر بس نہیں کرتے وہ صریحاً سب و شتم پر اتر آتے ہیں۔ ایک پیر مرد، زہرہ جبیں ختائی کو رموزِ اسلام بتاتے ہوئے کہتا ہے :

''اس علیم و قدیر کی تقدیر میں گزرا کہ زبانۂ آتش سے ایک دیو پیدا کیا۔ مارج

اس کا نام تھا جسے بت پرست السیر کہتے ہیں۔ پھر اس کے پہلوئے چپ سے دیوی پیدا کی نام اس کا مارچہ تھا جس کو بت پرست پاربتی کہا کرتے ہیں۔ حق تعالٰی نے تمام کائنات السیر کے سپرد کی۔ اس کے دو بیٹے پیدا ہوئے نارائن چار ہاتھ والا، دوسرا برہما اس کے چار سر تھے۔ بت پرست کہتے ہیں کہ چار بید اسی کے چار منہ سے نکلے ہیں اور بہت دیو پیدا ہوئے۔ السیر ملعون نے اپنے فرزندوں میں سے کسی کو مہتر قوم کیا۔ السیر کی عمر چار لاکھ برس کی تھی اور شاہ شاہاں مشہور تھا۔

... ایک دن السیر اپنی جورو پاربتی سے چوسر کھیل رہا تھا، ترسول بازی تھی، ہار گیا۔ پاربتی نے اس کا حربہ لے لیا۔ بھلا یہ غضب کہیں سنا ہے کہ ایسے کافر کو خدا سمجھیں جو قمار بازی کرتا ہے اور جورو سے مغلوب ہو جائے۔ خدا ان کو عقل دے۔ جب پاربتی نے ترسول لیا السیر خفا ہو کے پہاڑ میں چلا گیا۔ اولاد نے پاربتی کو ملامت کی اور سب مل کے در غار پر گئے اور اتارو ئے چیخے کہ آسمان سر پر اٹھالیا۔ مہادیو اس غل سے آگاہ ہوا اور بولا کیوں شور کرتے ہو؟ بولے اس لیے کہ تم گھر پھر آؤ۔ آواز آئی کہ عمر گزشتہ نہیں آتی۔ اب بڈھا ہوا بہتر یہ ہے کہ عبادت الٰہی بجالاؤں۔

جب سب مایوس ہوئے پاربتی کے پاس آئے اور بولے جب تک وہ بزرگ یہاں تھا ہمیں کسی معبود کی احتیاج نہ تھی۔ اب کوئی معبود چاہیے۔ ایک دیو تھا نارد۔ اس نے سب کو سکھایا کہ مہادیو کا ایک عضو مانگو اور اس کی پرستش کرو۔ جب مہادیو سے عضو طلب کیا اس نے تامل کرکے کہا بہتر یہ ہے کہ اپنا عضوِ تناسل کاٹ کے دوں کہ خواہش مباشرت سے باز رہوں۔ اسی دم قطع کرکے حوالے کیا۔ پاربتی نے ایک مکان بنایا اسے وہاں رکھا۔ سب پوجنے لگے۔ چند دنوں میں وہ گوشت بوسیدہ ہونے لگا۔ اسے نارد کے کہنے پر جلا ڈالا اور ایک ویسا ہی پتھر کا بنایا۔ اس کی خاک اس پر چھڑکی۔ وہی مہادیو کا لنگ ہے۔ مردوں کا جلانا اور ہولی کی رسم بھی ہے۔" (نورالانوار جلد ہفتم، ص ۱۳ے)

اس جاہلانہ بیان کے سفیہانہ لب ولہجہ اور اس کی اختراع پردازی پر کوئی تفصیلی تبصرہ کرنا تضیع اوقات ہے۔ اس قسم کی گل افشانیاں دوسرے مقامات پر بھی ہیں۔ ملا صاحب کی گالی گلوچ، محض ہندو مذہب تک محدود نہیں ان کا نزلہ پارسی مذہب پر بھی گرا ہے۔

داستانِ حمزہ میں ساحروں کے معبود سامری اور جمشید ہیں۔ بوستانِ خیال میں سامری اور زرتشت کی تذلیل ہے۔ جمشید کا جواز یہ تھا کہ اس نے خدائی کا دعویٰ کیا تھا۔ زرتشت بے چارہ کس علت میں ماخوذ کیا گیا۔ محض اس لیے کہ وہ خیال کا ہم مذہب نہ تھا۔ کہتے ہیں:

"اصل دینِ مجوس کی یہ ہے کہ ایک زرتشت قرم ساق جادوگر نے بندگانِ خدا کو بہکا کر ذلالت میں پھنسایا ہے۔ لہٰذا تم لوگ کتب تواریخ سابقہ دیکھو ... جو لڑکا پیدا ہوتا ہے اوپر دینِ اسلام کے ہوتا ہے پر ماں باپ اس کے یہودی کرتے ہیں اور مجوسی کرتے ہیں ... ملک گشتاسپ بادشاہ محض بے عقل اور بے شعور تھا۔ اس نے ایک جادوگر زرتشت نام کی تعلیم سے دینِ آتش پرستی اختیار کیا اور اس جادوگر کو اپنا پیشوائے طریق قرار دیا۔" (جلد ششم، ص ۵۸۰)

پارسیوں کے پیغمبر کو جن الفاظ کے ساتھ یاد کیا ہے ان پر خاموشی ہی انسب ہے۔ سوال یہ ہے کہ کیا قصوں میں مذاہب کے عقیدوں کی نازک بحث اٹھانی چاہیے۔ کیا وہ پیغمبر اسلام اور دوسرے بزرگانِ دین کے لیے ایسی لغویات برداشت کریں گے۔

اب شکنتلا ناٹک کے دو ترجموں کو دیکھیے۔ ان کا جائزہ ڈاکٹر پرکاش مونس نے لیا۔ میں انھیں کے بیان کے ضروری حصوں پر اکتفا کروں گا۔

پہلا ترجمہ فورٹ ولیم کالج میں للو لال اور کاظم علی جوان کا مشترکہ کام ہے۔ دراصل اس پر جوان کا پرچم لہرا رہا ہے، للولال نیواج کا برج بھاشا کا نسخہ پڑھ کر سنا دینے کے گناہ گار معلوم ہوتے ہیں۔

جوان نے اس کتاب میں معمولی ہندی الفاظ کا تلفظ بھی مضحکہ خیز حد تک غلط لکھا ہے۔ للولال کوی ان کے لیے للوجی لال کب ہیں (ص ۳۲) کنڑو رشی کو وہ کن (ص ۴۱) یا کن منی (ص ۷۶) کہتے ہیں۔ دشینت کو ساری کتاب میں دشمنت لکھا ہے۔ (ص ۴۵، ص ۵۱) رشی کو ہر جگہ رکھ (ص ۷۳) اور کشیپ منی کو کشپ منی (ص ۹۵) کہتے ہیں۔ وشنو ان کے لیے بشن (ص ۴۷) اور رتی رت (ص ۵۴) ہے۔ جوان بے چارے کا ہی کیا قصور حضرت عبادت بریلوی بھی اپنے مقدمے میں کنڑو رشی کو کنوا، کنوا، (ص ۲۸) کہتے نہیں تھکتے جو انگریزی سے استفادے اور ہندی سے ناواقفیت کی دلیل ہے۔

جوان نے مینکا اور رشی وشوامتر کی دیو مالائی کہانی کو اس انداز میں پیش کیا ہے گویا کسی دنیا ساز گداگر کا ناجائز تعلق کسی آوارہ لڑکی سے ہو گیا ہو اور لڑکی کے حاملہ ہو جانے پر گداگر اسے چھوڑ کر بھاگ گیا ہو۔ لڑکی زمانۂ حمل میں تو کہیں چھپی رہی لیکن جیسے ہی بچہ پیدا ہوا اس ولد الزنا کو پھینک پھانک کر وہ بھی چلتی بنی ہو۔ ملاحظہ کیجیے:

> "(وشوامتر) پھر بہت سا پچھتایا کہ میں نے کیا برا کام کیا کہ اپنے تئیں تمام بھلوں میں بدنام کیا۔ تب تو اس کے سواء کچھ اور بن نہ آیا کہ اس بن کو چھوڑا۔ اور بن کو گیا۔ اور مینکا کو وہیں حمل دریافت ہوا۔ اس سبب سے اسے راجہ اندر کے دربار میں جانا بار ہوا۔ چار و ناچار نو مہینے تک دن گنتی رہی۔ جب مدت پوری ہوئی تو ایک راہ رو لڑکی جنی۔ قہر یہ ہے کہ بے مہری سے نہ چھاتی لگا کر دودھ پلایا۔ بے الفتی سے نہ ایک دم کو گود میں لیا۔ نسل انسان کی جان محبت ذرا نہ کی اور وہیں پٹک اسے اتنی بات کہی جسے ہماری ذات میں کوئی نہ رکھے اسے کیوں اللہ نے دیا۔" (ص ۳۹)

اسی طرح شکنتلا جب ہستنا پور پہنچتی ہے تو اس کا ذکر جوان ان الفاظ میں کرتے ہیں:

"راجا (دشینت) اس وقت خلوت میں تھا خوجوں نے اسے اطلاع کی:

> "مہاراج۔ کن منی نے دو چیلے بھیجے ہیں اور ساتھ ان کے دو عورتیں کر دی ہیں۔ ایک جوان میں جوان ہے سو آپ کی نذر کے لیے ہے۔" (شکنتلا، ص ۸۰)

کتنی گھناؤنی اور نفرت انگیز زبان ہے۔

ہم بلا خوف تردید کہہ سکتے ہیں کہ اگر اسلوب بیان اور انتخاب الفاظ کو کردار نگاری میں کرداروں کے مراتب اور مدارج سے کوئی بھی واسطہ ہے تو جوان کی شکنتلا اس باب میں ناقص ترین کتابوں کی صف میں جگہ پانے کی مستحق ہے۔ انھوں نے مہرشی وشوامتر، مینکا اور شکنتلا کے جو مرقعے پیش کیے ہیں وہ اردو ادب کے دامن پر ہمیشہ کے لیے ایک بدنما داغ ہیں لیکن اس کی بہت کچھ ذمہ داری جوان کی قدیم ہندی روایتوں سے سراسر ناواقفیت پر ہی ہے ان کی نیت پر شک نہیں کیا جا سکتا۔ (اردو ادب پر ہندی ادب کا اثر، ص ۳۱۵ تا ۳۱۷)

شکنتلا کا دوسرا قابل ذکر اردو ترجمہ ڈاکٹر اختر حسین رائے پوری نے ۱۹۳۸ء میں کیا۔ چونکہ یہ ترجمہ براہ راست سنسکرت سے کیا ہوا بتایا جاتا ہے اس لیے شکنتلا کے تراجم میں

اسے ایک اہم مقام حاصل ہے۔

ترجمے کا فن اس قدر مشکل ہے کہ اس کا اندازہ صرف مترجم کو ہی ہو سکتا ہے۔ ہر زبان میں الفاظ کے نہ صرف مخصوص معنی ہوتے ہیں بلکہ وہ ایک خاص مفہوم اور فلسفۂ زندگی کے حامل بھی ہوتے ہیں۔ انھیں دوسری زبان میں ان کے لغوی مترادفات میں بدل دینا چاہے امتحانی ضروریات کے لیے کافی ہو لیکن کامیاب ترجمے کے لیے اس سے بڑھ کر کسی اور چیز کی بھی ضرورت ہوتی ہے۔ مثلاً ہندی الفاظ رسوئیا اور رسوئی کا اگر اردو میں باورچی اور باورچی خانہ ترجمہ کیا جائے تو لغوی اعتبار سے وہ بالکل صحیح ہوگا لیکن سوال یہ ہے کہ کیا باورچی اور باورچی خانہ اس مفہوم کے حامل ہیں جو ان کے ہندی مترادفات سے وابستہ ہے۔ ظاہر ہے اس کا جواب نفی میں ہوگا۔ ایک کامیاب ترجمے کے لیے یہ ضروری ہے کہ اس میں اسی احساس، اسی فلسفۂ زندگی اور اسی ماحول کی عکاسی ہو جو اصل تصنیف کے مصنف کے دل و دماغ میں موجود تھا۔ اس کے لیے مترجم کو اصل مصنف کے احساسات اور جذبات سے ایک گونہ ہمدردی ہونا ضروری ہے۔ ہمیں افسوس کے ساتھ کہنا پڑتا ہے کہ ڈاکٹر اختر حسین رائے پوری کے ترجمے کو اگر اس کسوٹی پر جانچا جائے تو کہیں کہیں ہمیں بڑی مایوسی ہوتی ہے۔

کتاب کا مقدمہ عموماً مصنف یا مؤلف کے ذہنی رجحانات کا آئینہ ہوتا ہے۔ اس سے ہمیں معلوم ہو جاتا ہے کہ مصنف کتاب کے موضوع اور اس کے کرداروں کو کس نظر سے دیکھتا ہے۔ ڈاکٹر اختر حسین رائے پوری کا مقدمہ اس بارے میں ہماری کافی رہنمائی کرتا ہے۔ مثال کے طور پر جب دشینت شکنتلا کو پہچاننے سے انکار کرتے ہیں تو ڈاکٹر صاحب نے اس پر ان الفاظ میں تنقید فرمائی ہے:

> "یہ ہے وہ جواب جو مرد عورت کو مدتوں سے دیتا آیا ہے۔ حرامی بچوں اور بدنصیب طوائفوں کا سلسلہ یہاں سے شروع ہوتا ہے... سنسکرت ادب میں ایک جگہ اور ایسا ہی واقعہ آیا ہے، جب رام چندر لنکا سے سیتا کو لے کر لوٹتا ہے..."
>
> (شکنتلا از ڈاکٹر اختر حسین رائے پوری، طبع دوم ۱۹۴۳ء، مقدمہ)

نہ معلوم اختر صاحب کس ترنگ میں یہ سب کچھ لکھ گئے۔ معلوم نہیں انھیں شکنتلا اور سیتا جی

میں کون سی صفت مشترک نظر آئی۔ بھگوان رام چندر اور سیتاجی کا ذکر جن الفاظ میں فرمایا ہے اس پر کسی تبصرے کی ضرورت نہیں۔ اس مقدمے سے مترجم کی جس ذہنیت کا اظہار ہوتا ہے، ترجمے میں ہر جگہ اس کی عکاسی ملتی ہے۔

اختر حسین رائے پوری کے ترجمے میں تپووَن کے تپسوی اور رشی کنیائیں وہ زبان استعمال کرتی ہیں جو ریختی کی بیگماتی زبان سے مماثل ہے۔ چند نمونے دیکھیے:

''شکنتلا جب کنو آشرم سے رخصت کی جا رہی ہے تو اس کی سہیلیاں پریم ودا اور انوسویا سنگار کا سامان لے کر آتی ہیں اور شکنتلا سے کہتی ہیں: ''جانی تمھیں سنوارنا ہے تیار ہو جاؤ۔'' (ص ۲۱) ماتا گوتمی شکنتلا کو اپدیش دیتے ہوئے کہتی ہیں: ''جان من اسے گرہ میں باندھ لو۔'' (۶۷) ایک جگہ راجا دشینت کہتے ہیں ''میری جان کے ہونٹھ ایسے نرم ہیں۔'' (ص ۱۰۳)

یہ جانی۔ جانِ من اور میری جان، سادھوؤں، رشی کماریوں اور ہندو راجاؤں کی زبان نہیں ہے بلکہ انشا، رنگین اور جان صاحب کی زبان ہے۔ جانی کی صفائی میں چکبست قدما کے یہاں سے چاہے کتنی ہی سند کیوں نہ پیش کریں، لیکن شرر کا یہ اعتراض آج بھی اپنی جگہ صحیح ہے کہ ''اردو میں جانی کا لفظ سوائے معشوقہ کے اور کسی کی شان میں اور وہ بھی خلوت کے سوا دیگر موقعوں پر استعمال کرنا بدتمیزی ہی نہیں غلطی ہے۔'' (مضامین چکبست، الٰہ آباد ۱۹۳۶ء، ص ۱۹۶)

ایک جگہ تو شکنتلا واقعی ریختی ہی کہتی نظر آتی ہیں۔ اس کی زبان سے اختر صاحب نے یہ جملہ کہلوایا ہے: ''پھر نگوڑی شبِ فرقت کتنی طولانی ہوتی ہے۔'' (ص ۶۶) اس نگوڑی کی جتنی داد دی جائے کم ہے!

یہی حال الفاظِ تخاطب کا ہے۔ شکنتلا کنو رشی کو ابا (ص ۶۷)، دشینت راج ماتا کو امی جان (ص ۳۶)، سرودمن شکنتلا کو امی جان (ص ۱۴۰) اور راجا گوتمی مائی کو بڑی بی (ص ۸۰) کہہ کر خطاب کرتے ہیں۔ مہرشی کشیپ اپنی آشرم کی دیویوں کو بیوی کے فرائض سمجھا رہے ہیں تو راجا کہتے ہیں ''پھر وہاں میاؤں کا کیا کام'' (ص ۱۴۰)۔ ڈاکٹر صاحب کو کیسے سمجھایا جائے کہ ابا، امی جان، بڑی بی اور میاں (شوہر) خالص اسلامی معاشرت کے

الفاظ ہیں۔ رشی منی تپسیوں کا تو کیا ذکر ہندو گھرانوں کے لیے بھی یہ الفاظ بالکل اجنبی اور بیگانہ ہیں۔

ڈاکٹر صاحب نقطۂ معراج پر تو وہاں پہنچتے ہیں جہاں شکنتلا کی زبان سے کہلواتے ہیں:

''مجھے کانٹوں میں نہ گھسیٹو۔ للہ اٹھو۔'' (ص ۴۲)

اسی طرح مادھویہ بھی ایک جگہ چلاتا ہے: ''للہ مجھے بچاؤ۔'' (ص ۱۰۹)

اور میں کہتا ہوں للہ ڈاکٹر صاحب سے کالی داس کے ابھگیان شاکنتلم کو بچاؤ ورنہ وہ اس کے ہر کردار کو عربی اور ایرانی بنا کر چھوڑیں گے۔ رشیوں کے آشرم میں پروردہ شکنتلا کے منہ سے ''للہ'' کہلانا ترجمے کے ہر اصول کے گلے پر چھری پھیرنا ہے۔ یہی حال 'مرتے کو ماریں شاہ مدار' (ص ۳۶)۔ 'ابے شیخ چلی' (ص ۴۴)۔ 'میں سلام کو جاؤں' (ص ۳۶) جیسے محاوروں کا ہے جو ترجمے میں جگہ جگہ بکھرے پڑے ہیں۔

پانچویں ایکٹ میں دشینت جب شکنتلا کو پہچاننے سے قاصر رہتا ہے تو شارودت راجا سے مخاطب ہو کر کہتا ہے: ''جو بھی ہو یہ آپ کی جورو ہے آپ جانیے آپ کا کام جانے۔'' (ص ۸۲)۔ ڈاکٹر صاحب کے ترجمے میں جب میں نے 'جورو' کا لفظ پڑھا تو مجھے یہ خیال ہوا کہ شاید کالی داس نے اس جگہ بیوی کے لیے کوئی توہین آمیز بازاری لفظ استعمال کیا ہوگا چنانچہ میں نے ابھگیان شاکنتلم کے پانچ مختلف سنسکرت نسخے دیکھے۔ تین میں اس جگہ سنسکرت لفظ پتنی استعمال کیا گیا ہے لیکن ڈاکٹر شوراج شاستری اور پنڈت بابو رام ترپاٹھی کے مرتبہ دو نسخوں میں متن کا اختلاف ہے اور اس جگہ لفظ کانتا ملتا ہے۔ چار ہندی مترجموں نے جن میں وہ دو مترجم بھی شامل ہیں جن کے سنسکرت نسخوں میں کانتا ملتا ہے اپنے ترجموں میں لفظ پتنی کا استعمال کیا ہے۔ پانچواں ڈاکٹر گجیندر گڈکر کا انگریزی ترجمہ ہے۔ انھوں نے اس جگہ لفظ وائف استعمال کیا ہے۔ پتنی اور کانتا ہندی میں عام استعمال کے الفاظ ہیں۔ کانتا تو لڑکیوں کے نام کی حیثیت سے عام طور پر مستعمل ہے۔ ان الفاظ کے ساتھ حقارت یا رکاکت کا کوئی شائبہ دور دور تک نہیں ہے۔ پھر سمجھ میں نہیں آتا کہ اس کا ترجمہ 'جورو' جیسے بازاری اور سوقیانہ لفظ سے کرنا کس طرح مناسب ہو سکتا ہے اور ایک تپسوی کی زبان سے یہ لفظ کہلوانے کا کیا جواز ہو سکتا ہے۔ غالباً یہ کہنا بے محل نہ ہوگا کہ

جوان نے اس جگہ عورت، ساغر نے بیوی اور قدسیہ زیدی نے پتنی ہی استعمال کیا ہے۔

بعض جگہ تو کتاب میں عجب بوالعجبی نظر آتی ہے۔ چھٹے ایکٹ کے دوسرے سین میں راجہ کی داسی راجہ سے کہتی ہے :

> ''باندی : رانی بسومتی نے اپنی مغلانی کے ساتھ راہ روک کر میرے ہاتھ سے ڈبہ چھین لیا۔'' (ص۱۰۲)

ہم جانتے ہیں مغلانی اس عورت کو کہتے ہیں جو خاندانِ مغلیہ میں خاص وضع و تراش کے ساتھ ترکستانی نمونے کے زنانے کپڑے سینے کا کام کرتی تھی۔ سمجھ میں نہیں آتا کہ کالی داس کے عہد میں مغلانی کہاں سے نمودار ہوگئی۔ پھر لطف یہ کہ خود کالی داس نے اس جگہ اسم نکرہ نہیں بلکہ اسم معرفہ ترلاّ (तरलिआ) استعمال کیا ہے۔ کالی داس نے شاکنتلم میں یہ التزام رکھا ہے کہ نیچے طبقے کے کردار سنسکرت نہیں بلکہ پراکرت بولتے ہیں اسی لیے یہاں خادمہ کی زبان سے ترلاّ کہلایا گیا ہے جو سنسکرت کا لفظ ترلکا (तरलिका) کی پراکرت شکل ہے۔ یہ اس داسی کا نام ہے جو رانی بسومتی کے ہمراہ تھی۔ اردو میں ترلکا کے ترجمے کا سوال ہی نہیں پیدا ہوتا اور اگر ترجمہ کرنا ضروری ہی تھا تو شوخ یا چنچل کے مترادف کوئی لفظ ہوتا، مغلانی کی کیا تک تھی۔

پانچویں ایکٹ میں جب راجہ کو شارنگرو اور شاردوت کے آنے کی اطلاع کی جاتی ہے تو راجہ کی زبان سے یہ جملہ کہلوایا گیا ہے : ''راجہ : وتیروتی! آتش کدہ کی راہ کون سی ہے۔'' (ص۷۲) آتش کدہ پڑھنے کے بعد معاً یہ خیال ہوتا ہے کہ شاید راجہ دشینت کے یہاں پارسیوں کا معبد بھی موجود تھا لیکن مطلب سعدی دیگر است۔ شاکنتلم میں اس جگہ لفظ اگنی شرن دیا ہوا ہے[1] جس کے سیدھے سادے معنی ہون یا یگیہ کرنے کی جگہ ہیں اور اس کے لیے ہندی میں مشہور اور عام فہم لفظ یگیہ شالہ موجود ہے۔ آتش کدہ اسی کا ترجمہ ہے۔ اسی طرح ڈاکٹر صاحب نے ایک جگہ ویدی[2] کا ترجمہ قصابی لفظ 'قربان گاہ' سے کیا ہے[3]۔

۱ ابھگیان شاکنتلم، مرتبہ ڈاکٹر شیوراج شاستری ۱۹۶۱ء، ص۱۵۲

۲ ابھگیان شاکنتلم، چوتھا ایکٹ، آٹھواں اشلوک

۳ شکنتلا، ترجمہ ڈاکٹر اختر حسین رائے پوری طبع دوئم، ص۶۳

آپ کو یہ سن کر حیرت ہوگی کہ شکنتلا کے بیٹے سرودمن کا عقیقہ بھی ہوا تھا کیونکہ مہرشی کشیپ کے آشرم میں ''جوگن راجہ سے کہتی ہے۔ صاحب یہ بات نہیں۔ جب اس کا عقیقہ ہوا تھا تو کشیپ رشی نے ایک گنڈا اس کے بازو پر باندھا تھا...'' (ص۱۴۰) یہ عقیقہ پراکرت لفظ ''جات کم'' (سنسکرت جات کرم) کا اردو ترجمہ ہے۔ جات کرم بچہ کی ولادت پر ایک ویدک رسم کو کہتے ہیں جس میں سونے یا چاندی کی سلائی میں شہد لگا کر بچے کی زبان پر ''اوم'' لفظ لکھا جاتا ہے۔ اسی جات کرم کا ترجمہ عقیقہ کیا گیا ہے۔

ترجمے کے خون کی انتہا تو وہاں ہوتی ہے جب راجہ دشینت لاولدی کے احساس میں مبتلا ہوکر مایوسی کے عالم میں کہتے ہیں :

> ''راجہ : لعنت ہے مجھ پر، میرے پرکھوں کی آتما پر کیا بیت رہی ہوگی۔ وہ سوچتے ہوں گے کہ دشینت کے بعد ہم پر کون فاتحہ پڑھے گا۔'' (ص۱۰۷)

ڈاکٹر صاحب نہ جانے کیوں راجا دشینت اور ان کے آبا و اجداد کو مشرف بالاسلام کرکے ان پر فاتحہ خوانی کے خواہاں ہیں۔ کالی داس بے چارے کے یہاں تو راجہ کو شرادھ کے موقع پر اپنے پرکھوں پر صرف پانی دینے (یا ترپن دینے) کی فکر لاحق تھی، فاتحہ تو ان کے ذہن میں بھی نہ آیا تھا۔ قدسیہ زیدی نے کالی داس کے اس موقع پر استعمال کیے ہوئے ''نیو پنانی'' (निवपनानी) لفظ کا کتنا بامحاورہ اور صحیح ترجمہ کیا ہے :

> ''میرے بزرگوں کی روحیں بھی بے چین ہوں گی اور بے کل ہوکر سوچتی ہوں گی کہ دشینت کے بعد ان کا ''پانی دیوا'' کون ہوگا۔''

(شکنتلا از قدسیہ زیدی، ۱۹۵۷ء، ص۱۱۸)

اردو میں ''نام لیوا اور پانی دیوا'' ایک مشہور محاورہ ہے جو پنڈدان کے وقت بیٹے، پوتے، پڑپوتے کے اپنے مرحوم بزرگوں کو ''پانی دینے'' کی رسم سے ماخوذ ہے۔ پانی دینے کا فریضہ سوائے اولادِ نرینہ کے کوئی اور ادا نہیں کرسکتا اسی لیے جن کے بیٹا نہ ہو انھیں شاستروں میں گود لینے کا حق دیا گیا ہے۔ فاتحہ کے لیے ایسی کوئی قید نہیں کہ سوائے اولادِ نرینہ کے کوئی دوسرا نہ پڑھ سکتا ہو۔

صحیح بات یہ ہے کہ ڈاکٹر اختر کے ترجمے کو 'ابھگیان شاکنتلم' کا ترجمہ محض اس لیے کہا

جاسکتا ہے کہ انھوں نے سنسکرت عبارت کے مطلب کو سمجھ کر اسے کسی نہ کسی طرح اردو میں بیان کردیا ہے۔ انگریزی کے سہارے سنسکرت تعلیم حاصل کرنے کا نتیجہ ہمیشہ یہی ہوگا۔ ڈاکٹر صاحب کا ترجمہ اس امر کی شہادت ہے کہ سنسکرت کی اعلیٰ تعلیم کے باوجود ڈاکٹر صاحب ہندی روایتوں سے سراسر ناواقف تھے اور وہ معمولی ہندی الفاظ کا صحیح مفہوم اردو میں ادا کرنے سے قاصر تھے۔ (اردو ادب پر ہندی ادب کا اثر، ص ۲۲-۲۱۸)

ڈاکٹر ابواللیث صدیقی اردو زبان و ادب میں ایک مشہور نام ہے۔ ڈاکٹر صاحب نے اپنی آخر عمر میں ایک تاریخ زبان و ادب لکھی۔ یہ دیکھ کر افسوس ہوتا ہے کہ وہ ہندوؤں کے اوتاروں، مذہبی ہادیوں اور سیاسی قائدوں کا نام لیتے ہیں تو کمال بے حرمتی کے ساتھ۔ چند مثالیں:

۱ ''مہاراشٹری کو مہابیر نے اسی طرح تقویت پہنچائی جس طرح بدھ نے مگدھ (کذا) کو دی تھی۔'' (ص ۵۲) مہاراشٹری پراکرت سے نہ جینیوں کے مہابیر سوامی کو کوئی تعلق تھا نہ مہاتما بدھ کو ماگدھی سے۔ یہ پراکرتیں ان سے کوئی چھ سو سال بعد وجود میں آئیں۔

۲ ''مہابیر جین نے جینی کو بھی یہی اعتبار بخشا۔'' (ص ۷۷)

'جینی' کسی زبان کا نام نہیں۔ بھگوان مہابیر کی کوئی تحریر و تقریر نہیں ملتی۔

۳ رامائن کے قصے میں بھی رام چندر کی بیوی سیتا کو لنکا کا ایک راون بھگا کر لے جاتا ہے اور رام چندر کی مدد کے لیے ہنومان... الخ'' (ص ۱۵۰)

واضح ہو کہ ہندو رامائن کو قصہ نہیں مانتے۔

۴ رام چندر اور ان کی بیوی سیتا کی کہانی پیش کی جاتی تھی جس کو لنکا کا راکشس بھگا کر لے گیا تھا اور رام چندر نے اس کو... ہنومان کی مدد سے بازیافت کیا تھا۔'' (ص ۱۱۹۶)

۵ ان کا ایک رہنما دیانند سرسوتی تھا۔'' (ص ۸۱۶)

اس طرح ابواللیث صاحب اپنے شاگردوں کے سامنے اخلاق و آداب کا کیا معیار

پیش کررہے ہیں۔ مسلمانوں کی خوشنودی کے بھوکے تملق باز ہندو کچھ کہیں لیکن یہ ایک حقیقت ہے کہ اردو ادب کے ہندو ادیب کو ہر وقت یہ ماننے کے لیے تیار رہنا پڑتا ہے کہ ہندو مذہب اور معاشرے میں ہر طرح کی خامیاں ہیں اور اردو کے اکثریتی فرقے کے قول وفعل معیاری ہیں۔ رانی کیتکی کی کہانی جیسا ہندو نواز قصہ لکھنے والے سید انشا کی ہندوؤں کے بارے میں یہ رائے ہے:

''بر صاحب تمیزاں پوشیدہ نیست کہ ہندواں سلیقہ در رفتار و گفتار و خوراک و پوشاک از مسلماناں یاد گرفتہ اند در ہیچ مقام قول وفعل ایشاں لائق اعتبار نمی تواند شد۔ (دریائے لطافت، ذروۂ دوم، ص ۹)

شبلی نے بھی اپنے ایک مضمون میں ایسا ہی لکھا ہے۔

علامہ اقبال اپنی شاعری میں تو شکایت کا کوئی موقع نہیں دیتے لیکن نثر میں ہندوؤں کے بارے میں ہمیشہ بدگوئی سے کام لیتے ہیں۔ ایک پنجابی ہادی دین کے بارے میں 'یاد اقبال' میں لکھا ہے:

''کچھ لوگوں نے رام تیرتھ کی سوانح لکھی اور اقبال سے مزید معلومات چاہی۔ اقبال نے کتاب کو دیکھا اور بتایا کہ سوامی جی برہمچریہ کے پرچار کے لیے امریکہ گئے۔ وہاں ایک مریدنی ضرورت سے زیادہ فیض یاب ہوئی تھی۔ واپسی پر سوامی جی اس عورت اور بچے کو امریکہ ہی میں چھوڑ آئے۔ وہ برہمچریہ کو نباہ نہ سکے اور بجائے اس کے کہ وہ غلط تعلیم اور غلط اصول کو چھوڑتے انھوں نے اپنی ناکامی کو چھپانا چاہا۔ یہ ایک اخلاقی گناہ تھا۔'' (یاد اقبال، ص ۱۷)

اسی کے ساتھ ساتھ اقبال نے سوامی جی کے انتقال پر ایک ستائشی نظم لکھی۔ یہ دورنگی کیوں۔ ممکن ہے ہلکی پھلکی بات سوامی جی کی زندگی میں کہی ہو۔ خراج خیر ان کی وفات کے غم میں پیش کیا ہو۔ علامہ نے میری معلومات کی حد تک من حیث القوم نثر میں ہندوؤں کے لیے کوئی کلمۂ خیر نہیں کہا۔ نکتہ چینی یا مسلمانوں سے اختلاف ہی پر زور دیا۔ چند منتشر مثالیں:

۱ مسلمانوں کی تمام سیاسی اور معاشی مشکلات کا واحد حل یہ ہے کہ ہندوستان

میں آزاد اسلامی سلطنت کا قیام عمل میں لایا جائے جس میں معاشی نظام شریعتِ اسلامیہ کے مطابق ہو۔ (جناح صاحب کے نام ۲۸ مئی ۱۹۳۷ء کا خط۔ حیاتِ اقبال کا ایک جذباتی دور، ص ۵۴)

۲ ہندو دھرم معاشی جمہوریت (سوشل ڈیماکریسی) اختیار کر لیتا ہے تو خود ہندو دھرم کا خاتمہ ہے... مسائلِ حاضرہ کا حل مسلمانوں کے لیے ہندوؤں سے کہیں زیادہ آسان ہے۔

۳ ہندوستان اس طرح آزاد ہو جائے لیکن مسلمان محکوم رہیں گے... انھیں غیروں کی محکوی تو گوارا ہوگی لیکن محکوموں کا محکوم بننا انھیں گوارا نہیں ہوگا۔ (مکتوباتِ اقبال مرتبہ نذیر نیازی، ص ۵۵)

۴ آپ ہندوؤں کی شاعری میں گرمی ڈھونڈتے ہیں۔ ہندو شاعری کے تمام دفتر دیکھ ڈالیے، کہیں گرمی نظر نہیں آئے گی۔ ہندو کو ہر جگہ شانتی کی تلاش ہے۔ (ملفوظاتِ اقبال مرتبہ محمود نظامی۔ پیش لفظ)

۵ واقعہ یہ ہے کہ ہندوستان کے صرف مسلمان باشندوں ہی کو جدید اصطلاح میں صحیح طور پر ایک قوم کہا جا سکتا ہے... انھوں (ہندوؤں) نے ابھی تک وہ یک رنگی حاصل نہیں کی جو ایک قوم بننے کے لیے ضروری ہے... بے شک وہ بھی ایک قوم کے لیے مضطرب ہیں لیکن قوم کی ترتیب میں بہت سی مشکلات پیش آتی ہیں اور جہاں تک ہندوؤں کا سوال ہے ان کے سماجی ڈھانچے کو تو یکسر تبدیل کرنے کی ضرورت پڑے گی۔ (مسلم لیگ کا خطبہ)

۶ حضرت علامہ اپنے ہندو دوستوں کے بہت مداح تھے مگر وہ بہ حیثیت قوم ان کی سودخورانہ ذہنیت اور مسلم آزار سرشت کی شکایت بھی کیا کرتے تھے۔ (چند ملاقاتیں از سید الطاف حسین، ص ۲۱۶)

۷ سفرِ انگلستان کے سلسلے میں جہاں روپے پیسے کا سوال ہو وہاں انگریز کی ذہنیت اور ہندو کے بنیاپن میں سر مو فرق نہیں ہوتا۔

۸ ہندوؤں کے یہاں تو یک گونہ مذہب کا وجود ہی ندارد ہے۔ (آثارِ اقبال حصہ اول مرتبہ شیخ عطاء اللہ۔ ۱۱ فروری ۱۹۳۱ء کا خط نیاز احمد کے نام)

۹ نیازی کے نام ۷ مئی ۳۱ء۔ مسلمانوں میں ہندوؤں کی نسبت زیادہ مادۂ قربانی اور اپنے حقوق کے لیے ایجی ٹیشن کرنے کی جرأت موجود ہے۔

۱۰ بعض قسم کا آرٹ قوموں کو ہمیشہ کے لیے مردہ بنا دیتا ہے۔ چنانچہ ہندو قوم کی تباہی میں اس کے فنِ موسیقی کا بہت حصہ رہا ہے۔ (ملفوظاتِ اقبال مرتبہ محمود نظامی، ص ۱۳۵)

۱۱ اگر برطانیہ اپنے کسی مادی مفاد کے پیشِ نظر ہندوؤں کو سیاسی اختیارات سونپ دے اور انھیں برسرِ اقتدار رکھے تو ہندوستان کے مسلمان اس بات پر مجبور ہوں گے کہ اینگلو سوراجیہ نظامِ حکومت کے خلاف وہی حربہ استعمال کریں جو گاندھی نے برطانوی حکومت کے خلاف کیا تھا... مجھے کوئی اعتراض نہیں اگر ہندو ہم پر حکومت کریں بشرطیکہ ان میں حکومت کرنے کی اہلیت اور شعور ہو۔ (حرفِ اقبال۔ سر فرانسس ینگ ہزبینڈ کے نام ۳ جولائی ۱۹۳۱ء)

۱۲ ذکرِ اقبال ۱۹۰۶ء میں دو قومی نظریے پر عقیدہ۔ جن مجالس میں ہندوؤں کی کثرت ہو مسلمان ان سے دور رہیں۔ (منشی غلام قادر فرخ کی سفینۂ حیات میں) مخلوط مجلسیں ناکام ہوں گی۔

۱۳ منشی غلام قادر فرخ کو ۲۸ مارچ ۱۹۰۹ء کے خط میں: ہندوستان میں ایک مشترک قومیت پیدا کرنے کا خیال اگرچہ نہایت خوبصورت ہے اور شعریت سے ماسور ہے تاہم موجودہ حالت اور قوموں کی نادانستہ رفتار کے لحاظ سے ناقابلِ عمل ہے۔ (ذکرِ اقبال، ص ۹۳)

اب اقبال سے ہٹ کر دو مثالیں۔ ڈاکٹر کمال احمد صدیقی نے رسالہ 'اردو ادب' دہلی مشترکہ شمارہ ۹۳۔۱۹۹۲ء میں ایک مضمون 'مہاتما گاندھی اور مولوی عبدالحق' لکھا ہے۔ اس میں سجاد ظہیر کی کتاب 'روشنائی' کا ایک اقتباس ہے۔ سجاد ظہیر ۱۹۳۶ء میں انجمن ترقی پسند مصنفین کا مینی فیسٹو لے کر کنھیا لال منشی اور ان کی بیوی بملا منشی سے ملے۔ ان کا منشی کے بارے میں یہ تاثر رہا:

> ''یہ ثابت ہو گیا کہ کنھیا لال منشی کا اور ہمارا نقطۂ نظر بنیادی طور پر مختلف تھا... کنھیا لال منشی سومناتھ کے کھنڈروں کو دوبارہ کھڑا کرنے کی کوشش کر رہے تھے۔

ہماری نظریں موجودہ انسانی جدوجہد کی فیصلہ کن عظمت پر گڑی تھیں۔" (اردو ادب، ص ۷۱۔۷۰)

بین السطور میں صاف نظر آرہا ہے کہ سجاد ظہیر سومناتھ مندر کی بازتعمیر کے بارے میں کیا رائے رکھتے تھے۔ ڈاکٹر ابواللیث صدیقی نے اپنی کتاب 'تاریخ زبان و ادب اردو' میں صاف لکھا ہے۔ "اسلام بت پرستوں کا نہیں، بت شکنوں کا مذہب تھا۔" (ص ۳۶۱)

اس کے معنی یہ ہیں کہ مسلمان یعنی عام اردو پڑھنے والے محمود غزنوی کے مؤید ہیں جبکہ ہندو مندروں کی پرستش کرتے ہیں۔ اس کا مقابلہ کیجیے مسلمانوں کی عبادت گاہ بابری مسجد کی شکست کے تاثر سے۔ میں یا کوئی اور سیکولر شخص اس مسجد کے توڑے جانے پر خوش نہیں ہوسکتا لیکن یہ تو دیکھیے کہ بابری مسجد تو ۵۰۔۱۹۴۹ کے قریب ہی وہ نہیں رہی تھی جب اس میں عیاری کرکے رات کو رام کی مورتی رکھ دی گئی اور عدالت نے مسجد کو مقفل کردیا تھا۔ اس زمانے میں تقسیم ملک کی وجہ سے مسلمانوں کو احتجاج کی ہمت نہ تھی۔ دوسری بار بابری مسجد ۸۶۔۱۹۸۵ء کے قریب کھول دی گئی، ہندوؤں کو وہاں مورتی پوجا کی اجازت دے دی گئی اور مسلمانوں کا اس میں داخلہ ممنوع کردیا گیا۔ اس طرح دسمبر ۱۹۹۲ء میں جو عمارت توڑی گئی وہ مسجد تھی یا وہ تو مندر میں تبدیل ہوچکی تھی؟ یہ غور طلب ہے۔

بابری مسجد کے ٹوٹنے کے انتقام میں بنگلہ دیش میں ہزاروں مندر توڑے گئے۔ ان کی ہمدردی میں تسلیمہ نسرین نے ناول لجا لکھ دیا تو اسے جان بچا کر ملک بدر ہونا پڑا۔ ڈاکٹر ستیہ پال آنند پاکستان گئے تھے تو کسی مسلم افسر نے انھیں پاکستان میں ٹوٹے ہوئے مندروں کی جو تعداد بتائی تو وہ بھی سیکڑوں میں تھی۔ ہندوستان کے ایک ہندو شاعر نے بابری مسجد کی شہادت پر اردو میں نظم لکھی جو دونوں ملکوں میں چھپی ان کے سیکولرزم کی تعریف ہوئی۔ وہ اردو میں ایک نظم پڑوسی ملکوں میں انتقام میں مندر توڑنے پر بھی لکھ کر برّاعظیم کے تینوں ممالک میں شائع کراتے تاکہ پڑوسی ملکوں کے سیکولرزم کی بھی تعریف ہوسکے۔

بارھواں باب

اردو اور علیحدگی پسندی

میں جنوری ۱۹۹۸ء میں ہجرت کرکے امریکہ آیا تو ایک نئی بات معلوم ہوئی کہ ہندوستان سے باہر اردو کو صرف پاکستان کی زبان مانا جاتا ہے۔ امریکہ یا کناڈا میں اردو کی جتنی تقریبیں ہوتی ہیں ان میں فرض کرلیا جاتا ہے کہ تمام سامعین پاکستانی ہیں اور جلسہ جیسے پاکستان میں ہورہا ہے۔ مغربی دنیا میں اردو کا جو بھی اخبار نکلتا ہے (روزانہ نہایت شاذ، عموماً ہفتے وار)۔ اردو اخبار صرف پاکستان کی آواز ہوتے ہیں۔ ان کا غالب موضوع ہندوستان، ہندوؤں اور ہندی پر دشنام طرازی کرنا ہوتا ہے۔ ان کا ایک جزو لاینفک اسلامی مذہبی مضامین ہوتے ہیں۔ ہندوؤں کو تقسیم کرنے کے لیے ہندوستان کی حکومت کو ہمیشہ برہمن لکھا جاتا ہے۔ انھیں یہ معلوم نہیں کہ بھارتیہ جنتا پارٹی کو عموماً بنیوں اور دکانداروں کی پارٹی مانا جاتا ہے۔ ہندوستان کی مختلف ریاستوں میں بی جے پی کی جو وزارتیں ہوتی ہیں ان میں اکثر وزیر اعلیٰ غیر برہمن ہی ہوتا ہے۔ برہمن نہایت شاذ ہیں۔

ان کے مقابلے میں ہندوستانیوں کے متعدد انگریزی ہفتے وار نکلتے ہیں۔ انھیں پاکستان کا ہوکا نہیں ہوتا۔ ان میں ہندوؤں کے مذہبی موضوع پر کبھی کوئی مضمون دیکھنے میں نہیں آتا۔ مذہبی تقاریب کا پروگرام اور رپورٹ اخبار کے آخری صفحوں پر بے شک آتی ہے۔ ۲۰۰۱ء کی مردم شماری سے قبل اردو کے ایک اخبار اردو ٹائمز کا گشتی خط مجھے دوبار ملا کہ آپ مردم شماری میں اپنی زبان اردو لکھا کر پاکستان کی خدمت کیجیے۔ مردم شماری کا فارم جب آیا تو اس میں زبان یا مذہب کا کالم تھا ہی نہیں، صرف نسل (race) پوچھی تھی، جو نسلیں گنوائی گئیں ان میں ایک کا نام انڈین امریکن تھا، پاکستان کی علیحدہ نسل تھی ہی نہیں۔ انھیں others کے ذیل میں فرض کیا جاسکتا ہے۔ ویسے میں نے یہ دیکھا کہ یہاں کے تمام

مداحانِ پاکستان امریکی شہری ہیں۔ میں ہندوستانی شہری ہوں لیکن مجھے بھی فارم بھرنا پڑا۔

اردو میں اردو کے آغاز کے بارے میں دو نظریات رائج ہیں :

۱ اردو ہندو مسلمانوں کے میل کا نتیجہ ہے۔

۲ ہندو اور مسلمان دو علیٰحدہ قومیں ہیں۔ اردو صرف مسلمانوں کی زبان ہے جس کا ہندوؤں سے کوئی تعلق نہیں۔ زمانے، علاقے، ملک، جلسوں کے سامعین اور کتابوں اور اخباروں کے قارئین کو دھیان میں رکھ کر کبھی پہلا نظریہ پیش کر دیا جاتا ہے کبھی دوسرا۔ علیٰحدگی کے تین سب سے بڑے خلیفہ سرسید، سر اقبال اور مسلم لیگ کے قائدِ اعظم جناح صاحب ہیں۔ سرسید کی تحریروں اور تقریروں سے انتہائی صلح و محبت اور انتہائی تفرقہ پردازی دونوں کے نمونے مل سکتے ہیں۔ ۱۸۶۷ء میں جب ہندوؤں نے ان کی قیادت میں ماضی کی محکومیت قبول کرنے سے انکار کر دیا تو سرسید نے اپنی اس علیٰحدگی پسندی کا اعلان کر دیا جو 'اسبابِ بغاوتِ ہند' میں ظاہر کر چکے تھے اور انگریزوں کو جس کا مشورہ دیا تھا۔

ڈاکٹر معین الدین عقیل نے ایک بہت عمدہ کتاب 'اقبال اور جدید دنیائے اسلام : مسائل، افکار اور تحریکات' لکھی ہے جو مکتبہ تعمیرِ انسانیت، لاہور سے ۱۹۸۶ء میں شائع ہوئی۔ یہ کتاب علیٰحدگی پسندی کا صحیفہ ہے۔ اردو ادب میں پس منظر کے طور پر جن تحریکوں کا ذکر آتا ہے، اس کتاب سے معلوم ہوتا ہے کہ وہ سب بنیاد پرست تحریکیں تھیں جو غیر مسلموں سے علیٰحدگی اور چھوا چھوت کی تلقین کرتی تھیں۔ ان میں سب سے پہلی شیخ احمد سرہندی مجدد الف ثانی کی تحریک تھی جس نے بقول معین ہندوؤں کے ساتھ اشتراک نہ کرنے پر زور دیا (ص ۴۷)۔ مجدد کا درس یہ تھا کہ اسلام کی عزت کفر اور کافروں کی خواری میں ہے۔ کتوں کی طرح ان کو دور رکھنا چاہیے۔[1] عقیل نے ان پر ضمناً ہی لکھا ہے، تفصیل سے وہابی تحریک کو لیا ہے۔ اردو میں خواجہ احمد فاروقی نے اس کی مداحی میں ایک کتاب لکھی ہے۔

دوسری تحریک شاہ ولی اللہ کی تھی۔ عقیل کے مطابق اس تحریک کا مقصد تھا کہ مسلمان ہندی تہذیب کا رد کر سکیں۔ وہ مسلمانوں کی علیٰحدہ ہستی کو برقرار رکھنے کے لیے بے چین

۱ شیخ محمد اکرام : رود کوثر، فیروز سنز ۱۹۵۸ء، بحوالہ محبوب صدا، رسالہ زاویہ، نیویارک، دسمبر ۲۰۰۰ء، ص ۱۳

تھے اس لیے وہ لباس میں مقامی وضع قطع کو اختیار کرنے کے خلاف تھے (ص ۵۵)۔ ان کے فرزند شاہ عبد العزیز نے فتویٰ دیا کہ انگریزوں کے خلاف جہاد کرنا ہر مسلمان کا فرض ہے۔ (ایضاً ۵۷-۵۶) لیکن چونکہ وہ انگریزوں سے نہیں لڑ سکتے تھے اس لیے سکھوں پر جا گرے اور پسپا ہوئے۔ ولی اللہ کا ایک اور کارنامہ تھا کہ انھوں نے مراٹھوں اور جاٹوں کی بڑھتی ہوئی طاقت کو دیکھ کر نجیب اللہ اور دوسرے مسلمان صوبے داروں کو ان کے خلاف کھڑا کرنا چاہا لیکن وہ یہ کارنامہ نہ کر سکتے تھے، اس لیے شاہ جی نے افغانستان کے فرماں روا احمد شاہ ابدالی کو چٹھی لکھ کر ہندوستان اور ہندوؤں پر حملہ کرنے کی ترغیب دی۔ ساتھ ہی یہ شرط رکھی کہ املاک کو کوئی نقصان نہ پہنچے۔ ابدالی نے ۱۷۶۱ء کی پانی پت کی دوسری لڑائی میں مراٹھوں کو زک دی۔[1]

عقیل نے اس کے آگے کی تاریخ بیان نہیں کی۔ اس کے آگے کا حال ایک ہم عصر شریک حال میر کی سوانح 'ذکرِ میر' میں ملاحظہ کیجیے۔ ابدالی مسلمانوں کا ناجی نہ تھا۔ پانی پت سے دہلی آ کر راجہ ناگرمل کو بلا کر نیابتِ وزارت کے عہدے پر سرفراز کیا۔ پھر ابدالی کے سپاہیوں نے کئی دن تک دہلی لوٹی، گھروں کو مسمار کیا۔ ابدالی خود ایک لٹیرا تھا جس نے بار بار دہلی کو لوٹا۔ افغان سپاہیوں کے ماضی کے برتاؤ کو دیکھ کر شاہ ولی اللہ کو اندازہ کر لینا چاہیے تھا کہ اس سے کیا متوقع تھا۔ ڈاکٹر نثار احمد فاروقی کے ترجمہ ذکرِ میر 'میر کی آپ بیتی' (دہلی ۱۹۹۶ء) کے کچھ اقتباسات :

> فروری ۱۷۵۷ء۔ ابدالی نے دہلی پہنچ کر امرا پر تشدد کیا کہ روپیہ دیں۔ قمر الدین خاں کے ایک لڑکے سے ایک کروڑ روپے کا مطالبہ کیا ورنہ "چوبہائے قینچی" سے ایذا کی دھمکی دی جو ابدالی کے سامنے فرش پر لگی تھیں۔ اس لڑکے نے اپنی سوتیلی ماں شولاپوری بیگم پر بات ٹال دی کہ انھیں خزانے کا پتہ ہوگا۔ یہ بیگم ایک وزیر کی ماں، دوسرے کی بیوی اور تیسرے وزیر کی بہو تھیں۔ انھیں سر دربار بلا کر قمر الدین خاں کے دفینے کا پتہ پوچھا ورنہ ناخنوں میں کیلیں ٹھوکی

1 Aziz Ahmad : Studies in Islamic Culture in the Indian Environment (University Press, Oxford 1966 p 208)

نیز ڈاکٹر ابواللیث صدیقی : تاریخ زبان و ادب اردو، کراچی ۱۹۹۰ء، ص ۵۱۳

جائیں گی۔ اس نے سب کچھ بتا دیا۔ لاکھوں بے گناہ عورتوں کی عصمتیں اور ہزاروں امیروں کی دولت و عزت لوٹنے کے بعد احمد شاہ نے جنوب کی طرف کوچ کیا۔ ۳ مارچ ۱۷۵۷ء کو بلبھ گڑھ کو لوٹا ... شرفا کی بہو بیٹیوں کی ایسی بے توقیری ہوئی کہ جن مغلوبہ عورتوں سے ابدالی کے سپاہی زنا کرتے تھے، ان کی فریاد و فغاں سے راتوں کو کان پڑی آواز سنائی نہ دیتی تھی۔ (حاشیہ، ص ۱۳۰)

نومبر ۱۷۵۹ء۔ (یہ غارت گر) زخم بھی لگاتے اور گالیاں بھی بکتے ... جو سامنے پڑتا اس کا پاجامہ تک چھین لیتے۔ (ایضاً، ص ۱۵۹)

۱۷۶۱ء۔ پانی پت کی تیسری لڑائی میں مراٹھوں کو ہرا کر ابدالی کی فوجیں دہلی میں آ گئیں اور کئی دن تک ان کی فوج نے دلّی کو لوٹا۔ شاہ ابدالی کی فوج جو مال غنیمت سے مالا مال ہو چکی تھی، قلعے کے دروازے پر جمع ہو کر ہنگامہ کرنے لگی اور کہا کہ ہم اپنے گھروں کو جاتے ہیں۔ مجبوراً ابدالی کو واپس جانا پڑا۔ جب وہ لاہور پہنچا تو اسے سکھوں کے ہاتھوں ذلیل ہونا پڑا۔ تقریباً چالیس پچاس ہزار سکھوں نے جمع ہو کر اس لشکرِ جرار کا مقابلہ کیا... انھوں نے ابدالی کے لشکریوں کو ایسا بوکھلا دیا تھا کہ وہ ہزار جتن سے جان بچا کر بھاگتے تھے۔ (ایضاً ص ۱۵۴-۵۵)۔ نومبر ۱۷۶۷ء میں ابدالی نے پھر حملہ کیا اور دریائے ستلج کے اس طرف تک آیا اور بے مایہ سکھوں کے ہاتھوں نقصان اٹھا کر لوٹ گیا۔ (ایضاً، ص ۱۶۸)

اپنے وطن ہند کے 'بہی خواہ' شاہ ولی اللہ نے آنکھوں سے دیکھ لیا ہوگا کہ جس غازی کو انھوں نے ہندوؤں کو زک دینے کے لیے چٹھی لکھی تھی اس نے دلّی کے مسلمانوں کو کیا کیا راحت اور حفاظت فراہم کی۔ میں ادب سے نکل کر سیاسی تاریخ میں پہنچ گیا جو ادب کا پس منظر ہے، ادب نہیں لیکن سچائی جاننے کے لیے یہ معلومات ضروری ہیں۔ ولی اللّٰہی تحریک کے بعد علی گڑھ تحریک اس سے بھی زیادہ فعّال تھی۔ ہندوستان میں اردو ادب کے مطالعے میں ہم اس کے صرف اصلاحِ ادب کے پہلو پر زور دیتے ہیں لیکن سیاسی پہلو سے یہ صرف مسلمانوں کی تحریک تھی۔ ڈاکٹر معین الدین عقیل اپنی کتاب میں لکھتے ہیں :

اب انگریزوں کے بارے میں وہ (سرسید) دبے دبے لفظوں میں تلخی کا اظہار کر لیتے تھے لیکن ہندوؤں کے مقابلے میں اور ہندوستان کے ایک ملک ہونے

کے بارے میں ان کے خیالات میں خاصی شدت پیدا ہو گئی تھی۔ ہندوستان برِعظیم ہے... اس میں مختلف آبادیاں ہیں، جن کے تمدنی اور اخلاقی اور سوشل اور پولیٹیکل اور مذہبی اور طبعی اور تاریخی حالات بہت مختلف ہیں اور جن میں اسلامی سلطنت کے زوال کے بعد سے کبھی اتفاق نہیں ہوا۔" (آخری مضامین، ص ۴۶)

سید احمد خاں نے علیٰحدگی کا کوئی باقاعدہ خاکہ پیش نہیں کیا، لیکن اس کی طرف ایک ہلکا سا اشارہ ہے کہ وہ ایک ایسی مملکت کا خواب دیکھ رہے تھے جس کی اصل بنیاد مذہب پر ہوگی...

دوستو ہماری پوری تعلیم اس وقت ہوگی جب ہماری تعلیم ہمارے ہاتھ میں ہوگی۔ ہم آپ اپنی تعلیم کے مالک ہوں گے۔ بغیر یونیورسٹیوں کی غلامی کے ہم آپ اپنی قوم میں تعلیم پھیلائیں گے۔ فلسفہ ہمارے داہنے ہاتھ میں ہوگا اور نیچرل سائنس بائیں ہاتھ میں اور کلمہ لا الٰہ الا اللہ کا تاج سر پر[1] (بحوالہ حالی)

مسلمانوں میں وہ پہلے شخص تھے جنھوں نے کانگریس کے حقیقی مقاصد کو سمجھا تھا۔ کانگریس کے خلاف دیے گئے ان کے بیانات کو اس وقت برِعظیم کے مسلمانوں کے سیاسی مستقبل کا نصب العین قرار دیا جا سکتا ہے۔ پھر ان کے یہ تصورات کہ ہندوستان ایک ملک نہیں برِاعظم ہے۔ (۲) ہندو اور مسلمان ایک نہیں دو علیٰحدہ قومیں ہیں۔ (۳) علیٰحدگی بہرحال لازمی ہے۔ یہ تصورات مطالبۂ پاکستان کی بنیادیں استوار کرتے ہیں۔ (اقبال اور جدید دنیائے اسلام، ص ۱۹-۱۱۸)

علیٰحدگی کے دوسرے خلیفہ ڈاکٹر سر محمد اقبال ہیں جنھوں نے ۱۹۰۸ء میں یورپ سے واپسی کے بعد وطن کے خلاف نظمیں لکھنی شروع کیں۔ نکلسن کے مشورے کا ذکر اکثر کیا جاتا ہے۔ لوگوں کو جوڑنے اور توڑنے والے تین سب سے بڑے عوامل وطن (nationalism)، مذہب اور زبان ہیں۔ دنیا میں وطن یعنی علاقے کی بنا پر ملکوں کی تقسیم اس لیے مان لی گئی ہے کہ آدمی زمین اور علاقے میں رہتا ہے۔ ایک علاقے اور وطن میں

1 کہنے میں کچھ نہیں جاتا لیکن میں کسی ایسے نظامِ تعلیم سے واقف نہیں جو فلسفہ، نیچرل سائنس اور مذہب تینوں کو مطمئن کر دے۔ (گ چ)

کے بارے میں ان کے خیالات میں خاصی شدت پیدا ہوگئی تھی۔ ہندوستان برّعظیم ہے... اس میں مختلف آبادیاں ہیں، جن کے تمدنی اور اخلاقی اور سوشل اور پولیٹکل اور مذہبی اور طبعی اور تاریخی حالات بہت مختلف ہیں اور جن میں اسلامی سلطنت کے زوال کے بعد سے کبھی اتفاق نہیں ہوا۔" (آخری مضامین، ص ۴۶)

سید احمد خاں نے علیٰحدگی کا کوئی باقاعدہ خاکہ پیش نہیں کیا، لیکن اس کی طرف ایک ہلکا سا اشارہ ہے کہ وہ ایک ایسی مملکت کا خواب دیکھ رہے تھے جس کی اصل بنیاد مذہب پر ہوگی...

> دوستو ہماری پوری تعلیم اس وقت ہوگی جب ہماری تعلیم ہمارے ہاتھ میں ہوگی۔ ہم آپ اپنی تعلیم کے مالک ہوں گے۔ بغیر یونیورسٹیوں کی غلامی کے ہم آپ اپنی قوم میں تعلیم پھیلائیں گے۔ فلسفہ ہمارے داہنے ہاتھ میں ہوگا اور نیچرل سائنس بائیں ہاتھ میں اور کلمہ لاالٰہ الا اللہ کا تاج سر پر[1] (بحوالہ حالی)

> مسلمانوں میں وہ پہلے شخص تھے جنھوں نے کانگریس کے حقیقی مقاصد کو سمجھا تھا۔ کانگریس کے خلاف دیے گئے ان کے بیانات کو اس وقت برّعظیم کے مسلمانوں کے سیاسی مستقبل کا نصب العین قرار دیا جاسکتا ہے۔ پھر ان کے یہ تصورات کہ ہندوستان ایک ملک نہیں برّاعظم ہے۔ (۲) ہندو اور مسلمان ایک نہیں دو علیٰحدہ قومیں ہیں۔ (۳) علیٰحدگی بہرحال لازمی ہے۔ یہ تصورات مطالبۂ پاکستان کی بنیادیں استوار کرتے ہیں۔ (اقبال اور جدید دنیائے اسلام، ص ۱۹-۱۱۸)

علیٰحدگی کے دوسرے خلیفہ ڈاکٹر سر محمد اقبال ہیں جنھوں نے ۱۹۰۸ء میں یورپ سے واپسی کے بعد وطن کے خلاف نظمیں لکھنی شروع کیں۔ نکلسن کے مشورے کا ذکر اکثر کیا جاتا ہے۔ لوگوں کو جوڑنے اور توڑنے والے تین سب سے بڑے عوامل وطن (nationalism)، مذہب اور زبان ہیں۔ دنیا میں وطن یعنی علاقے کی بنا پر ملکوں کی تقسیم اس لیے مان لی گئی ہے کہ آدمی زمین اور علاقے میں رہتا ہے۔ ایک علاقے اور وطن میں

---

1 کہنے میں کچھ نہیں جاتا لیکن میں کسی ایسے نظام تعلیم سے واقف نہیں جو فلسفہ، نیچرل سائنس اور مذہب تینوں کو مطمئن کردے۔ (گ ج)

رہنے والے سو فیصد ارکان کو ایک ملکی نظام میں رکھا گیا ہے۔ مذہب کی بنا پر قومیت کی بات پاکستان ہی میں سنی جاتی ہے لیکن موسسِ پاکستان فطرتاً مذہبی نہیں، غیر مذہبی شخصیت رکھتے تھے۔ پاکستان کی مجلسِ آئین ساز کے پہلے صدر منتخب ہونے پر انھوں نے ۱۱ اگست ۱۹۴۷ء کو انگریزی میں جو تقریر کی اس کا ایک طویل اقتباس ذیل میں پیش کرتا ہوں:

> I know there are people who do not quite agree with the division of India and the partition of the Punjab and Bengal. Much has been said against it, but now that it has been accepted, it is the duty of every one of us to loyally abide by it and honourably act according to the agreement which is now final and binding on all. But you must remember, as I have said, that this mighty revolution that has taken place is unprecedented. One can quite understand the feeling that exists between the two communities wherever one community is in majority and the other is in minority. But the question is, whether, it was possible or practicable to act otherwise than what has been done. A division had to take place. On both sides, in Hindustan and Pakistan, there are sections of people who may not agree with it, who may not like it, but in my judgement there was no other solution and I am sure future history will record its verdict in favour of it. And what is more it will be proved by actual experience as we go on that was the only solution of India's constitutional problem. Any idea of a United India could never have worked and in my judgement it would have led us to terrific disaster. May be that view is correct; may be it is not; that remains to be seen. All the same, in the division it was impossible to avoid the question of minorities being in one Dominion or the other. Now that was unavoidable. There is no other solution. Now what shall we do? Now, if we want to make this great

State of Pakistan happy and prosperous we should wholly and solely concentrate on the well-being, work in co-operation, forgetting the past, burying the hatchet you are bound to succeed. If you change your past and work together in a spirit that everyone of you, no matter to what community he belongs, no matter what relations he had with you in the past, no matter what is his colour, caste or creed, is first, second and last a citizen of this state with equal rights, privileges and obligations, there will be no end to the progress you will make.

I cannot emphasise it too much. We should begin to work in that spirit and in course of time all these angularities of the majority and minority communities, the Hindu community and the Muslim community — because even as regards Muslims you have Pathans, Panjabis, Shias, Sunnis and so on and among the Hindus you have Brahmins, Vashnavas, Khatris, also Bengalees, Madrasis, and so on — will vanish. Indeed if you ask me this has been the biggest hindrance in the way of India to attain the freedom and independence and but for this we would have been free peoples long long ago. No power can hold another nation, and specially a nation of 400 million souls in subjugation; nobody could have conquered you, and even if it had happened, nobody could have continued its hold on you for any length of time but for this. Therefore, we must learn a lesson from this. You are free; you are free to go to your temples, you are free to go your mosques or to any other places of worship in this state of Pakistan. You may belong to any religion or caste or creed — that has nothing to do with the business of the state. As you know, history shows that in England conditions, some time ago, were

much worse than those prevailing in India today. The Roman Catholics and the Protestants persecuted each other. Even now there are some states in existence where there are discriminations made and bars imposed against a particuler class. Thank God, we are not starting in those days. We are starting in the days when there is no discrimination, no distinction between one community and another, no discrimination between one caste or creed and colour. We are starting with this fundamental principle that we are all citizens and equal citizens of one state. The people of England in course of time had to face the realities of the situation and had to discharge the responsibilities and burdens placed upon them by the government of their country and they went through that fire step by step. Today, you might say with justice that Roman Catholics and Protestants do not exist; what exists now is that everyman is a citizen, an equal citizen of Great Britain and they are all members of the Nation.

Now, I think we should keep that in front of us as our ideal and you will find that in course of time Hindus would cease to be Hindus and Muslims would cease to be Muslims, not in the religious sense, because that is the personal faith of each individual, but in the political sense as citizens of the State.

From "Quaid-i-Azam Mohammad Ali Jinnah; Speeches as Governor General of Pakistan 1947-1948"

Publisher: Pakistan Publications, Karachi (year not mentioned).

کیا یہاں صاف صاف الفاظ میں نہیں کہا گیا کہ ملک کے تمام شہری برابر کے حقوق رکھیں گے، ان کا مذہب یا ذات کوئی معنی نہیں رکھے گا۔ گویا واضح ترین طریقے سے دو قومی

نظریے سے انکار کیا گیا ہے۔ افسوس ہے کہ اہلِ پاکستان نے اسے بھلا دیا اور اب بھی دو قوموں کی بات کرتے ہیں۔ اگر وہ مسلم قوم کو ایک مانتے ہیں تو سعودی عرب، ایران یا دوبئی وغیرہ جاکر وہاں کی شہریت حاصل کرکے دیکھیں۔ دسمبر ۱۹۷۱ء میں بنگلہ دیش بننے کے بعد پاکستان کی نصف سے زیادہ آبادی نے مذہبی قومیت کو رد کر دیا۔ اب صورتِ حال یہ ہے کہ برصغیر میں سب سے زیادہ مسلمان بنگلہ دیش میں ہیں، اس کے بعد ہندوستان میں اور سب سے کم پاکستان میں یعنی غیر منقسم ہندوستان کے ایک تہائی سے بھی کم۔ موجودہ ہندوستان کے علاقے کے بیشتر مسلمان مسلم لیگ کے حلیف تھے۔ اپنی ناعاقبت اندیشی کی بنا پر ہندوستان میں ایک اقلیت بن کر رہ گئے۔

ہندوستان نے ایک سیکولر (غیر مذہبی) ملک بننے کا فیصلہ کیا اور صحیح کیا۔ پاکستان ایک مذہبی قومیت والا ملک ہے۔ ہندوستان کے ایک عام بے پڑھے باشندے کی سمجھ میں یہ نہیں آتا کہ یہاں مسلمانوں کو اکثریت کے برابر اختیارات کیوں دیے جاتے ہیں۔ یہ ہندوستان اور ہندوؤں ہی کی اعلیٰ ظرفی ہے کہ یہاں تین مسلمان صدور مملکت، کتنے مسلمان نائب صدر، چیف جسٹس، گورنر، فوج کے بڑے افسر رہ چکے ہیں۔ پاکستان کو چھوڑیے، کیا آپ ہندوستان کی مسلم اکثریت کی ریاست جموں وکشمیر اور سکھ اکثریت کی ریاست پنجاب کے بارے میں تصور کرسکتے ہیں کہ وہاں کبھی ہندو وزیر اعلیٰ ہوسکتا ہے۔ یہ ہندو اکثریت ہی کا ظرف ہے کہ جس نے راجستھان میں چودھری برکت اللہ، بہار میں عبدالغفور، مہاراشٹر میں عبدالرحمٰن انتلے کو وزیر اعلیٰ اور کیرلا اور چھتیس گڑھ میں عیسائی وزیر اعلیٰ بنائے جہاں عیسائیوں کی اکثریت نہیں۔

ذکر تھا علامہ اقبال کا۔ ہندوؤں سے ان کی علیحدگی پسندی سے سب واقف ہیں۔ ۱۹۳۰ء میں انھیں نے الٰہ آباد میں مسلم لیگ کے صدر کے طور پر ملک کے بٹوارے کا تصور پیش کیا۔ انھوں نے اپنی شاعری میں تو ہندوؤں کے خلاف نہیں لکھا لیکن نثر میں ہندوؤں کی بھرپور نکتہ چینی کے علاوہ ان کے منہ سے کوئی کلمۂ خیر نہیں نکلا۔ گیارھویں باب میں ان کے ایسے جواہر پارے دے چکا ہوں۔

ڈاکٹر عقیل نے جمال الدین افغانی کی تحریک کی جو تفصیل پیش کی ہے وہ بھی یہی

بتاتی ہے کہ ان کی تمام کوششوں اور مسلسل جدوجہد کا یہی مقصد تھا کہ تمام مسلم اقوام ایک حکومتِ اسلامی کے تحت متحد ہوجائیں اور ان سب پر ایک خلیفۃ المسلمین کا قطعی اقتدار ہو۔ عقیل بتاتے ہیں: ''ان (افغانی) کے خیال میں محض اتحادِ اسلامی مسلمانوں کو عیسائیت اور مغربی استعمار سے نجات دلا سکتا ہے۔ اس سلسلے میں انھوں نے ایک مسلم جمہور کی بابت سوچا تھا جس میں مرکزی ایشیا کی جمہوریتیں، افغانستان اور ہندوستان کے شمالی مغرب کے مسلم اکثریت والے علاقے شامل تھے۔'' (ص۴۲-۱۴۱)

عقیل نے ایک تحریک اتحادِ اسلامی کا بھی ذکر کیا ہے۔ اتحادِ اسلامی کی کوئی بھی شکل ہو جیسا کہ اس کے نام سے ظاہر ہے ہندوؤں اور ہندوستان کی مخالفت اس کے عزائم سے ہوتی ہے۔ عقیل اس کا فلسفہ یوں بیان کرتے ہیں:

> ''تحریکِ اتحادِ اسلامی ایک سیاسی تحریک کی صورت میں انیسویں صدی کے نصف آخر میں شروع ہوئی۔ اس روئے زمین پر دو ہی قومیں آباد ہیں، ایک وہ جو اسلام کی پیرو ہیں اور دوسری وہ سب جو غیر مسلم ہیں۔ قرآن حکیم نے ان کے لیے ''حزب اللہ'' اور ''حزب الشیطین'' کے الفاظ استعمال کیے ہیں۔ تمام غیر مسلم حزب الشیطین اس وجہ سے ہیں کہ شیطان ان پر غالب ہوتا ہے۔''
> (ص۶۴-۱۶۳)

ہندوستانی مسلمانوں نے اس تحریک کے مختلف پروگراموں میں بہت جوش سے کام لیا۔ شبلی، ابوالکلام آزاد، ڈاکٹر مختار احمد انصاری، مولانا محمد علی اور مولانا محمود الحسن سب اس تحریک کے لیے سرگرم رہے۔ اقبال اپنی ابتدائی قوم پرستی کو چھوڑکر پکے ملی شاعر بن گئے۔ جہاں تک قائدِ اعظم محمد علی جناح کا سوال ہے وہ خلافت تحریک میں اس لیے شامل نہ ہوئے کہ جس تحریک میں ہندو، بالخصوص گاندھی شامل ہوں وہ اس سے دور رہیں گے۔ میرا خیال یہ ہے کہ اقبال اور جناح صاحب مزاجاً حکومت مخالف کسی تحریک میں عملی حصہ نہ لینا چاہتے تھے۔

ابواللیث صدیقی، شبلی، کانگریس اور مسلم لیگ کے بارے میں کہتے ہیں کہ شبلی لیگ کی نرم پالیسی کے حق میں نہیں تھے۔ ان کے نزدیک یہ کوئی کام نہیں کررہی تھی۔ ان کا خیال تھا کہ مسلم لیگ اس انتظار میں تھی کہ کانگریس اپنی جدوجہد سے آزادی حاصل کرلے تو پھر

مسلمان بھی اس میں اپنا حصہ لینے کے لیے آگے آئیں۔

یعنی جاکر شیر جب جنگل سے کرلائے شکار
لومڑی پہنچے کہ کچھ مجھ کو بھی اے سرکار من

(ابواللیث کی تاریخ، ص ۸۵-۵۸۴)

ابواللیث اس تجزیے سے ناخوش ہیں لیکن شبلی نے بڑے معرکے کی بات کہی تھی۔ ۱۹۲۴ء سے آزادی ملنے تک مسلم لیگ کا یہ رول رہا کہ وہ کانگریس کی تحریکِ آزادی میں روڑا ہی اٹکاتی رہی، کبھی کسی نے کوئی تکلیف نہیں اٹھائی اور شبلی کے شعر کے بموجب جب لیگ نے اپنا حصہ حاصل کرلیا۔ اس سے پہلے قرارداد پاکستان میں بقول ڈاکٹر فرمان فتح پوری
''سرسید احمد خاں اور علامہ اقبال کے خوابوں کی تعبیر مضمر تھی۔'' (ہندی اردو تنازع، ص ۳۹۲)

علیحدگی میں شاعروں نے بھی حسب موقع اپنا فریضہ نبھایا۔ سودا کہتے ہیں:

گر ہو کششِ شاہ خراسان تو سودا
سجدہ نہ کروں ہند کی ناپاک زمیں پر

بقول فاروقی شاہ خراسان سے مراد حضرت علی ہیں۔ ہندوستان کی زمین تو ناپاک نہ تھی، البتہ ایسے شخصوں کے وجود سے ناپاک ہوئی جو اپنے مولد کی خاک کو ناپاک سمجھتے ہیں۔

شعرالہند میں ایک یہ شعر لکھا ہے:

برہمن اپنے بتوں کو بخدا سجدہ نہ کر
آدمِ مردہ ہیں بے گور و کفن پتھر کے

(شعرالہند جلد ا، ص ۱۵۳)

بہت عرصہ ہوا ایک اجنبی نے مجھے انھیں سے منسوب کرکے یہ مصرع لکھا تھا:

بت سجدۂ کافر سے خدا ہو نہیں جاتا

یہ کافی سخت الفاظ ہیں۔ ہندوؤں کو اردو کے لفظ بت ہی میں تحقیر نظر آتی ہے۔ ابواللیث صدیقی کہتے ہیں:

''اسلام بت پرستوں کا نہیں، بت شکنوں کا مذہب تھا۔''

(تاریخ زبان و ادب اردو، ص ۳۶۱)

ہندوؤں اور دوسرے مذہب میں مورتی پوجا کا جو رواج ہے، اس کے پسِ پشت فلسفے کو عام مسلمان نہیں سمجھتے۔ کوئی بت پرست اتنا بے وقوف نہ ہوگا کہ جو یہ سمجھے کہ پتھر یا دھات کی مورتی میں یہ طاقت ہے کہ وہ کسی کو فائدہ یا نقصان پہنچا سکتی ہے۔ دراصل وہ اسے ایک علامت کے طور پر سامنے رکھتا ہے جس سے خیالات کو مرکوز کرنے میں مدد مل سکے۔ غالب نے صحیح لکھا تھا:

ہے پرے سرحدِ ادراک سے اپنا معبود
کعبے کو اہلِ نظر قبلہ نما کہتے ہیں

مجھے جین دھرم کے بارے میں معلوم ہے کہ اوپری درجے کے سادھوؤں (منیوں) کو مندر میں جانے اور مورتی پوجا کرنے سے چھوٹ ہے کیونکہ ان کے بارے میں یقینی ہے کہ وہ مادی علامت کے بغیر بھی اپنے خیالات کو مرکوز رکھ سکتے ہیں۔ دراصل مورتی سے جو کچھ کہا جاتا ہے وہ اس مورتی کے پسِ پشت دیوتا یا دیوی سے خطاب ہوتا ہے۔ مورتیوں کا تعلق فنِ بت تراشی اور مصوری سے بھی ہے، اس لیے دنیا کے بیشتر مذاہب اور تہذیبوں میں مورتی بنانا برا نہیں سمجھا جاتا۔

ڈاکٹر معین عقیل نے اپنی عالمانہ کتاب میں تین تحریکوں کا ذکر کیا ہے۔ اردو والے ان میں علی گڑھ تحریک اور کسی حد تک خلافت تحریک سے (جو تحریک اتحادِ اسلامی کی ایک شکل تھی) زیادہ مانوس ہیں۔ علی گڑھ تحریک کے بیان کے سلسلے میں ڈاکٹر فرمان فتح پوری نے حالی کے ترکیب بند شکوۂ ہند کا ایک طویل اقتباس دیا ہے۔ اس نظم کا پہلا شعر یہ ہے:

رخصت اے ہندوستاں اے بوستانِ بے خزاں
رہ چکے تیرے بہت دن ہم بدیسی مہماں

چند اور اشعار:

توڑ ڈالے تو نے عہد اور پیمان سب
بے وفا سنتے تھے سچ اے ہند ترا نام ہم
تھی ہماری دولت اے ہندوستاں فضل و ہنر
آگیا تیری بدولت اپنی دولت کو زوال

ماجرا ہوگا ہمارا عبرت اوروں کے لیے
چیت جائیں گے بہت سن کر ہماری داستاں

یہ نظم ۱۸۸۸ء میں کہی گئی۔ مسلمان دہلی پر تقریباً ۶۰۰ سال اور بعض علاقوں پر اس سے زیادہ عرصے تک حکمراں رہے۔ اس کے باوجود وہ خود کو بدیسی ہی سمجھا کیے۔ اگر ان کی حالت میں کوئی خرابی آئی ہے تو اقتدار تو انھیں کے ہاتھ میں تھا۔ ۱۸۸۸ء میں وہ ۳۰ سال کی غلامی پر بلبلا اٹھے اور خاکِ وطن پر الزام دھرنے لگے اور دوسروں کو انھوں نے ۶۰۰ سال جو غلام رکھا۔ حالی تھے تو بہت شریف آدمی لیکن مسلم علیحدہ پسندی میں کسی سے پیچھے نہیں تھے۔ کانگریس کی مخالفت کے سلسلے میں فرمان فتح پوری نے نذیر احمد، محسن الملک اور شرر وغیرہ کے بیانات نقل کیے ہیں۔ شرر نے تو پیشین گوئی کا کمال کر دیا۔ ۱۸۹۰ء میں کہتے ہیں:

> "اوقات کچھ ایسے ہیں کہ ایک قوم کی مذہبی عبادات اُس وقت تک ادا نہیں کی جاسکتیں جب تک کہ دوسری قوم کے زود اثر جذبات کو ٹھیس نہ لگائیں اور نہ صبر وتحمل کا ایسا کوئی عنصر موجود ہے جو اہانت کو نظر انداز کرے۔ اگر نوبت یہاں تک پہنچ چکی ہے تو پھر عقل مندی کا تقاضا یہ ہے کہ ہندوستان کو ہندو صوبوں اور مسلمان صوبوں میں منقسم کر دیا جائے اور آبادیوں کا تبادلہ ہو جائے۔ ہندو بظاہر اس خیال کے حامی نظر آتے ہیں کہ انھیں مسلمانوں کو بحیثیت پڑوسی رہنے کی اجازت نہیں دینی چاہیے۔ نہ ہی انھیں یہ بات پسند ہے کہ ان کے مندروں کے ناقوس کی آوازیں مسلمان کافروں کے کانوں میں گونجیں اور نہ وہ خود اذان کی آواز سننا پسند کرتے ہیں۔ یقیناً یہ حل مسلمانوں کے لیے قابلِ قبول ہوگا، اس لیے کہ وہ بھی ہندوؤں سے غالباً تنگ آچکے ہیں۔"

(پاکستان منزل بہ منزل از شریف الدین پیرزادہ، ص ۷۷۔۷۶ بحوالہ فرمان فتح پوری، ص ۲۰۲)

شرر نے ۱۸۹۰ء میں جو کچھ چاہا تھا ۱۹۴۷ء میں وہی ہوا لیکن بیسویں صدی کی داستان کے ضروری اجزا میں سے کچھ منتشر اوراق تیرھویں اور چودھویں باب میں ملیں گے۔

○

تیرھواں باب

اہلِ اردو اور مہاتما گاندھی

انیسویں صدی کے آخر سے ہندو مسلمانوں کے مطالبات کے لیے کئی انجمنیں وجود میں آئیں۔ ۱۸۸۵ء میں انڈین نیشنل کانگریس، ۱۸۹۳ء میں ناگری پرچارنی سبھا بنارس، اور ۱۹۱۰ء میں ہندی ساہتیہ سمیلن الہ آباد۔ مسلمانوں نے انڈین نیشنل کانگریس کی نقل میں ۱۸۸۶ء میں محمڈن ایجوکیشنل کانگریس قائم کی جس کا نام جلد ہی بدل کر مسلم ایجوکیشنل کانفرنس کر دیا گیا۔ ۱۹۰۳ء میں اسی کے شعبۂ علیہ کا نام بدل کر انجمن ترقی اردو کر دیا گیا۔ ۱۹۰۶ء کے آخر میں مسلم لیگ وجود میں آئی۔ فرمان فتح پوری لکھتے ہیں:

> "ان اداروں میں یعنی کانفرنس، مسلم لیگ اور انجمن ترقی اردو میں جو رشتہ قائم ہوگیا تھا وہ آخر تک برقرار رہا۔" (ہندی اردو تنازع، ص ۲۳۰)

کوئی دو سال پہلے فرمان فتح پوری کی کتاب پڑھنے سے پہلے مجھے یہ راز معلوم نہ تھا کہ انجمن ترقی اردو مسلم لیگ کی حلیف ہے۔

مہاتما گاندھی نے زبان کے مسئلے پر ۱۹۰۹ء سے لکھنا شروع کیا۔ ہند سوراج میں لکھتے ہیں:

> "سارے ہندوستان کے لیے تو ہندی ہی ہونی چاہیے۔ اسے اردو یا دیوناگری میں لکھنے کی چھوٹ ہونی چاہیے۔ ہندو مسلمانوں کے وچار ٹھیک رکھنے کے لیے بہت سے ہندوستانیوں کا دونوں لکھاوٹیں جاننا ضروری ہے۔" (ہند سوراج، ۱۹۰۹ء، ص ۱۳۳)

مہاتما جی ۱۹۱۸ء میں ہندی ساہتیہ سمیلن کے صدر ہوئے۔ اپنے خطبے میں انھوں نے کہا:

"ہندی بھاشا میں اسے کہتا ہوں جسے اتر میں ہندو اور مسلمان بولتے ہیں اور جو دیوناگری اور اردو لکھاوٹ میں لکھی جاتی ہے۔"

دوسری بار ۱۹۳۵ء میں صدر ہوئے تو سمیلن سے اپنی بات منوالی۔ مہاتما جی نے بہت بعد کے ایک لیکھ میں اس بات پر دکھ ظاہر کیا کہ سمیلن نے ہندی کی تعریف میں اردو لکھاوٹ کو ظاہر کر کے جو بڑا قدم اٹھایا ہے مسلمانوں نے اس کو نہیں سراہا۔ (ہریجن سیوک، ۲۹ اکتوبر ۱۹۳۸ء)

ان کے اشارے پر کانپور کانگریس نے دفعہ ۳۳ میں یہ ترمیم کی:

"کانگریس کی کارروائی جہاں تک ممکن ہوگا ہندوستانی میں چلائی جائے گی۔ انگریزی زبان یا کوئی صوبائی زبان بھی استعمال کی جاسکتی ہے۔ اگر تقریر کرنے والا ہندوستانی نہیں بول سکتا یا جب بھی یہ ضروری ہوجائے صوبہ کانگریس کمیٹی کی کارروائی صوبے کی زبان میں نہیں ہوگی تو ہندوستانی بھی استعمال کی جاسکتی ہے۔"

بہرحال زبان سے زیادہ اہم مسائل فرقہ وارانہ اختلافات اور ملک کی آزادی کے تھے۔ ان کے لیے برطانوی حکومت نے لندن میں تین گول میز کانفرنسیں بلائیں۔ پہلی نومبر ۱۹۳۰ء میں، کانگریس نے اس کا بائیکاٹ کیا۔ دوسری ۷ ستمبر ۱۹۳۱ء سے یکم دسمبر ۱۹۳۱ء تک کی۔ اس میں سب نے شرکت کی۔ اس میں ڈاکٹر امبیڈکر اچھوتوں کے نمائندے تھے۔ وہ ان کے لیے علیحدہ الیکٹوریٹ سیٹ یا کم از کم ریزروڈ سیٹوں کی مانگ کر رہے تھے۔

کانفرنس میں گاندھی جی نے ڈاکٹر اقبال صدر مسلم لیگ سے کہا

"اگر آپ میری تین شرائط مان لیں تو میں مسلم مطالبات کو تسلیم کرتا ہوں: (۱) مسلمان بالغ رائے دہی کو مانیں۔ (۲) کامل آزادی کا نصب العین مانیں۔ (۳) اچھوتوں کی حق انتخاب جداگانہ کی تائید نہ کریں۔ اقبال پہلی دو مان گئے لیکن تیسری کے لیے تیار نہ ہوئے۔" (ذکرِ اقبال، ص ۱۵۷)

کانفرنس ناکام ہوگئی۔ گاندھی جی ہندوستان واپس آئے اور جیل میں چلے گئے۔ یہ معلوم ہونے پر کہ برٹش حکومت اچھوتوں کے لیے علیحدہ نمائندگی دینا چاہتی ہے، سر سیموئل ہور وزیر امور ہند کو احتجاج بھیجا۔ وزیر اعظم ریمزے میکڈانلڈ نے ۱۷ اگست ۱۹۳۲ء کو

اچھوتوں کے لیے جداگانہ الیکٹوریٹ کا اعلان کردیا۔ اسے کمیونل ایوارڈ کہتے ہیں۔

جداگانہ الیکٹوریٹ ایک قوم کو ہمیشہ کے لیے بانٹ دیتا ہے۔ مسلمانوں نے حبِ علی کی وجہ سے نہیں، بغضِ معاویہ کی وجہ سے اس کی تائید کی تھی۔ مہاتما گاندھی نے اس ایوارڈ کے خلاف ۲۰ ستمبر ۱۹۳۲ء کو مرن برت شروع کردیا۔ جواہر لال تو اچھوتوں کے معاملے کو لے کر مہاتما گاندھی کے برت پر بھنائے لیکن رابندرناتھ ٹیگور نے برت کی تائید کی۔ اس سے مہاتما جی کو بڑی تقویت ہوئی۔ گاندھی جی نے زندگی میں کئی بار مرن برت کیے ہیں لیکن ۱۹۳۲ء کا اور جنوری ۱۹۴۸ء کا برت سب سے زیادہ خطرناک ثابت ہوئے تھے۔ کانگریس کے تمام بڑے لیڈر، ڈاکٹر امبیڈکر اور تیج بہادر سپرو پونا میں جمع ہوگئے۔ میکڈانلڈ نے صوبائی اسمبلیوں میں ہریجنوں کو ۷۱ سیٹ دی تھیں۔ امبیڈکر ۱۹۷ چاہتے تھے۔ ۱۴۷ پر فیصلہ ہوا۔ سپرو نے ایک راستہ نکالا تھا کہ کچھ پر ہریجن لوگ کچھ ناموں کا پرائمری پینل بنائیں جن پر سارے ہندو ووٹ دیں گے۔ گاندھی جی پانچ ناموں کی پینل چاہتے تھے، امبیڈکر دو کی، فیصلہ تین پر ہوا۔ گاندھی جی نے کہا صرف کچھ سیٹوں پر ہریجنوں کو پینل بنانے کا اختیار کیوں دیا جائے سب پر کیوں نہیں؟ اس پر امبیڈکر خوش ہوگئے۔ ایک سوال یہ اٹھا کہ ہریجنوں کی سیٹوں کا ریزرویشن کتنے سال رہے۔ امبیڈکر مول بھاؤ کر کے ۱۰ سال پر اتر آئے۔ گاندھی جی پانچ سال چاہتے تھے۔ راج گوپال آچاریہ اور امبیڈکر نے طے کیا کہ اس کا فیصلہ بعد میں بات چیت سے کرلیا جائے گا۔ سنیچر کے دن یروڈا پیکٹ پر ہندوؤں اور ہریجنوں نے دستخط کیے۔ فوراً وزیر اعظم کو لندن مطلع کیا گیا۔ انھوں نے بھی مان لیا۔ پانچویں دن کو ڈاکٹروں نے مہاتما جی کی زندگی کا آخری دن قرار دیا تھا۔ اگلی سوموار کو شام سوا پانچ بجے برت ختم ہوا۔ گاندھی جی کو سابرمتی جیل سے یروڈا جیل منتقل کردیا گیا۔

برت کا بہت اچھا اثر ہوا۔ برت کے پہلے دن کلکتے کے کالی مندر اور بنارس کے رام مندر میں ہریجنوں کا داخلہ کیا گیا۔ ایسا ہی الہ آباد میں ہوا۔ میں نے یہ تفصیلات گاندھی جی پر امریکی صحافی لوئی فشر کی کتاب سے لی ہیں۔

"تیسری گول میز کانفرنس نومبر ۱۹۳۲ء میں ہوئی۔ کانگریس نے اس کا بھی بائیکاٹ کیا۔ برٹش گورنمنٹ نے تینوں کانفرنسوں کی سفارشات پر مئی ۱۹۳۵ء

میں گورنمنٹ آف انڈیا ایکٹ ۱۹۳۵ء کا اعلان کردیا۔" (فرمان۔ اردو، قومی یکجہتی اور پاکستان، ص ۸۱)

بھارتیہ ساہتیہ پریشد اور اس کے خلاف شاہکار جعل سازی

ہندی ساہتیہ سمیلن کا ایک سالانہ اجلاس اپریل ۱۹۳۵ء میں اندور میں ہوا جس کی صدارت مہاتما گاندھی نے کی۔ اس جلسہ میں اکھل بھارتیہ ساہتیہ پریشد قائم کرنے کو آخری شکل دی گئی۔

اکھل بھارتیہ ساہتیہ پریشد کا پہلا اجلاس ۲۴ اور ۲۵ اپریل ۱۹۳۶ء کو ناگپور میں مہاتما گاندھی کی صدارت میں ہوا۔ اس جلسے کی پوری تفصیل مولوی عبدالحق نے رسالہ اردو بابت اپریل ۱۹۳۶ء میں شائع کردی۔ اس کے علاوہ ان کا مضمون 'بھارتیا ساہتیا پریشد کی اصل حقیقت' ملک کے کئی رسالوں میں شائع ہوا۔ رسالوں کے علاوہ یہ روداد 'پنجاہ سالہ تاریخ انجمن ترقی اردو' (کراچی ۱۹۵۳ء، اشاعتِ ثانی ۱۹۸۷ء) نیز ڈاکٹر فرمان فتح پوری کی کتاب 'ہندی اردو تنازع' (کراچی ۱۹۷۷ء) میں بھی پوری تفصیلات کے ساتھ ہے۔ میرے سامنے مولوی عبدالحق کے مضمون کا پورا متن قاضی عبدالودود کے رسالہ معیار پٹنہ مئی ۱۹۳۶ء میں ہے نیز پاکستان کی دونوں کتابیں بھی میرے سامنے ہیں۔

ساہتیہ پریشد کے اجلاس کے شروع میں ایک رزولیشن رکھا گیا جس کے پہلے حصہ میں پریشد کا مقصد ظاہر کیا گیا اور دوسرے حصے میں کہا گیا "اس سبھا کا کام ہندی ہندوستانی میں ہوگا۔"

مولوی صاحب کے مضمون میں 'ہندی یعنی ہندوستانی' چھپا ہے۔ قرارداد کے مسودے میں ہندی ہندوستانی ہی تھا۔ بحث میں جب اس پر اعتراض کیا گیا تو مہاتماجی نے اسے بدل کر 'اتھوا ہندوستانی' کردیا۔ 'اتھوا' کے معنی 'یا' بھی ہیں 'یعنی' بھی۔ مضمون کے مطابق پہلا اجلاس تقریباً دس بجے دن کو شروع ہوا۔ سب سے پہلے کاکا کالیکر نے اپنا ایڈریس پڑھا۔ اس کے بعد صدر مہاتما گاندھی کا مطبوعہ ایڈریس جو صرف ایک صفحے کا تھا تقسیم کردیا گیا۔ مہاتماجی نے کہا کہ چھپے ہوئے ایڈریس کو ان کا پڑھنا فضول ہے اس لیے انھوں نے زبانی تقریر شروع کردی۔ یہ ایسی آہستہ آواز میں تھی کہ پاس والے بھی اچھی طرح نہ سن سکے۔

مولوی صاحب نے بحث میں "ہندی ہندوستانی" پر اعتراض کیا کہ کانگریس کی قرارداد میں ہندوستانی آتا ہے، یہاں اسے کیوں بدلا ہے۔ اسے لے کر مولوی صاحب اور مہاتماجی کے بیچ بڑا ڈرامائی مکالمہ یا مباحثہ ہوا۔ بحث سہ پہر کے اجلاس میں بھی جاری رہی۔ مولوی صاحب کے مطابق بحث کے دوران گاندھی جی نے ایک ایسی بات کہی جسے سن کر انھیں بہت تعجب ہوا۔ بقول ان کے گاندھی جی نے مبینہ طور پر کہا:

> "اردو زبان مسلمانوں کی مذہبی زبان ہے۔ قرآن کے حروف میں لکھی جاتی ہے اور مسلمان بادشاہوں نے اسے بنایا اور پھیلایا۔ مسلمان چاہیں تو اسے رکھیں اور پھیلائیں۔"

جلسے میں تو مولوی صاحب نے اس قول پر ایک لفظ نہ کہا لیکن بعد میں ملک بھر میں انجمن ترقی اردو نے بڑا طوفان مچایا اور رسالوں نے بہت سخت الفاظ میں اپنا تاثر ظاہر کیا۔ سب سے زیادہ درشتی قاضی عبدالودود نے دکھائی جو اس زمانے میں مسلم لیگ کے بڑے فعّال کارکن تھے۔ ان کے الفاظ بعد میں پیش کروں گا۔ معترضوں نے یہ نہ سوچا کہ کیا کوئی سیاسی لیڈر ایسا بیان دے سکتا ہے کہ جس سے ایک بڑی قوم اس سے دور بھاگ جائے۔ مبینہ بیان کانگریس کے مستقل موقف کے خلاف ہے۔ اس کے علاوہ دو تین بار وہ خود اس کی تردید کرچکے تھے۔ عثمانیہ یونیورسٹی کے سوشیالوجی کے پروفیسر ڈاکٹر جعفر حسن نے ۱۹۴۱ء میں ان سے پوچھا کہ کیا آپ نے یہ جملے کہے تھے۔ مہاتماجی نے کہا کہ میرا ایڈریس لکھا ہوا تھا۔ میرے ریمارکس اسی طرح کے ہوسکتے تھے جس طرح کا وہ ایڈریس تھا۔ اس میں کوئی ایسی بات نہیں جو مولوی عبدالحق کے اعتراض کو صحیح قرار دے۔ ڈاکٹر جعفر حسن نے ساری مراسلت 'ہماری زبان' دہلی بابت ۲۲ اپریل ۱۹۶۰ء میں شائع کردی۔

اس کی دوسری تردید لکھنؤ میں ۱۹۹۵ء میں حیات اللہ انصاری نے مجھ سے کی۔ میں دسمبر ۱۹۴۵ء میں مولوی عبدالحق کی ملاقات سے سرفراز ہوچکا ہوں۔ وہ اتنا اونچا سنتے تھے کہ بہت چلا کر بولنا پڑتا تھا۔ انصاری صاحب نے مجھ سے کہا کہ ناگپور پریشد کے اجلاس میں اختر حسین رائے پوری مولوی صاحب کے پاس بیٹھے تھے۔ انھوں نے مولوی صاحب کی خوشنودی اور قرب حاصل کرنے کے لیے یہ الفاظ مہاتماجی سے منسوب کرکے مولوی

صاحب کو باور کرا دیے۔ انصاری صاحب نے مجھے بتایا کہ علی گڑھ میں اختر حسین رائے پوری ان کے کلاس فیلو رہ چکے تھے اور وہ ان کے مزاج کو جانتے تھے۔ انصاری صاحب اور بیگم انصاری دونوں نے مہاتماجی سے بہ نفسِ نفیس ان جملوں کے بارے میں پوچھا۔ مہاتماجی نے ان دونوں کے سامنے انکار کیا۔ انصاری صاحب ایک دفعہ پاکستان گئے اور اختر صاحب سے اس کا ذکر چھیڑا۔ اختر صاحب بات ٹال گئے۔ میں نے یہ سب اپنے مضمون 'مہاتما گاندھی اور مشترکہ زبان کا مسئلہ' نیا دور لکھنؤ گاندھی نمبر جنوری ۱۹۹۶ء میں شائع کر دیا۔

انجمن ترقی اردو (ہند) کے رسالہ 'اردو ادب' کا عبدالحق نمبر مشترکہ شمارہ ۹۳-۱۹۹۲ء میں آیا۔ میں ان دنوں لکھنؤ میں تھا۔ انجمن نے بدقسمتی سے یہ پرچہ مجھے نہیں بھیجا۔ مجھے اس کے وجود کا بھی پتہ نہ تھا۔ اس میں حیات اللہ انصاری، بیگم انصاری اور ڈاکٹر کمال احمد صدیقی کے بڑے طولانی مضامین ہیں۔ بیگم سلطانہ حیات کا مضمون 'مولانا عبدالحق صاحب، اردو اور مہاتما گاندھی جی' سب سے اہم ہے۔ انھوں نے اپنے مضمون کو ساہتیہ پریشد اور مہاتما گاندھی سے منسوب مبینہ قول پر مرکوز رکھا ہے۔ پریشد کے اس جلسے میں مہاتما گاندھی، جواہرلال نہرو، ڈاکٹر ذاکر حسین، ڈاکٹر عابد حسین، کاکا کالیلکر وغیرہ نے شرکت کی تھی۔

اگست ۱۹۴۱ء میں بیگم سلطانہ حیات باپو سے ملیں اور اس جلسے کے بارے میں پوچھا۔ سوموار کا دن، مہاتماجی کے مون کا ہوتا ہے۔ انھوں نے اشاروں اور تحریر سے ان کے سامنے انکار کیا۔ اس کے بعد ان کا ناگپور جانا ہوا اور مہاتماجی سے مفصل ملاقات ہوئی۔ مہاتماجی نے کہا جب ضرورت ہو تو راجندر بابو اور کاکا کالیلکر صاحب سے مل لینا۔ وہ لوگ بھی اس میٹنگ میں تھے۔ کئی دنوں بعد یہ سیواگرام آشرم گئیں اور سب لیڈروں سے ملیں۔ اس موضوع پر ان کی مولوی صاحب اور گاندھی جی سے مراسلت بھی ہوتی رہی۔ ایک بار دہلی میں برلا ہاؤس میں گاندھی جی کے کمرے میں مولوی عبدالحق موجود تھے کہ بیگم سلطانہ حیات اللہ انصاری، ڈاکٹر عابد حسین وغیرہ بھی آ گئے، مولوی صاحب دو باتوں پر ناراض ہو رہے تھے کہ اردو کے اہم مسائل کو حل کرنے کے لیے سلطانہ حیات جیسی معمولی

اور گم نام عورت کو کیوں چنا۔ دوسرے یہ کہ مولوی صاحب باپو کو پھٹکار رہے تھے کہ اردو ہندی کا سارا جھگڑا انھیں کا پیدا کیا ہوا ہے۔ جب بیگم سلطانہ حیات کو محسوس ہوا کہ مولوی صاحب اٹھنے والے ہیں تو ان کی خفگی کی پرواہ نہ کر کے کہہ دیا کہ آپ نے باپو سے منسوب کر کے کیوں کہا تھا کہ اردو مسلمانوں کی زبان ہے ... اس پر مولوی صاحب دیر تک بک جھک کرتے رہے۔ جب وہ دھیمے پڑے تو باپو بولے کہ میں نے یہ جملہ کبھی نہیں کہا۔ اس کے جواب میں مولوی عبدالحق کی بدتمیزی دیکھیے، اصرار کرتے ہیں "کہا: کیسے نہیں تھا؟" اسی کو کہتے ہیں کہ الٹا چور کوتوال کو ڈانٹے۔ مولوی عبدالحق کے خاموش ہونے پر اس جری خاتون سلطانہ حیات نے کہا کہ میں نے ڈاکٹر ذاکر حسین صاحب، جواہرلال جی، ڈاکٹر راجندر پرشاد جی، کاکا صاحب اور منشور والا سب سے فرداً فرداً پوچھا ہے۔ سب کہتے ہیں کہ یہ جملہ گاندھی جی نے نہیں کہا۔ ڈاکٹر عابد حسین بیٹھے ہیں، ان سے پوچھ لیجیے۔ مولوی عبدالحق نے بدتہذیبی سے کہا: "سب جھوٹے ہیں۔" پوری محفل پر سناٹا پڑ گیا۔

جعل ساز کون تھا: قاضی عبدالودود سے متعلق میری کتاب پاکستان میں انجمن ترقی اردو میں زیرِ طبع ہے۔ اس میں میں نے حیات اللہ انصاری صاحب کا فیصلہ درج کیا ہے کہ یہ حرکت اختر حسین رائے پوری کی تھی۔ مشفق خواجہ صاحب نے یہ بات پڑھی تو مجھے فون پر بتایا کہ یہ حکیم اسرار احمد کریوی کا کام تھا۔ وہ مشہور افسانہ نگار ڈاکٹر اعظم کریوی کے بھائی تھے۔ تقسیم سے پہلے لکھنؤ میں دانش محل کے مالک تھے۔ میں نے پوچھا کہ آپ کو کیسے معلوم؟ مشفق خواجہ نے جواب دیا کہ ان کو خود حکیم صاحب نے بتایا ہے کہ انھوں نے ایسا جان بوجھ کر اس لیے کیا کہ کہیں مولوی عبدالحق کانگریس سے کوئی سمجھوتہ نہ کر لیں۔ اختر حسین رائے پوری اس زمانے میں ۲۴ سال کے رہے ہوں گے۔ وہ ایسی ہمت نہ کر سکتے تھے۔

اختر حسین رائے پوری ۱۲ دسمبر یا ۱۲ جون ۱۹۱۲ء کو پیدا ہوئے تھے۔ اپریل ۱۹۳۶ء میں ۲۴ سال بھی پورے نہ کیے تھے۔ جیسا کہ پیچھے میں نے ڈرامہ شکنتلا کے ترجمے کے سلسلے میں دکھایا ہے کہ وہ ہندو بیزاری میں کسی سے پیچھے نہ تھے۔ پریشد ناگپور کے اجلاس میں انجمن ترقی اردو کے وفد میں مولوی صاحب کے علاوہ، حکیم اسرار کریوی اور اختر حسین رائے پوری تھے۔ لیکن یہ بات ابھی پوری نہیں ہوئی۔

میں عرصے سے اس فکر میں تھا کہ ہندی ساہتیہ سمیلن الٰہ آباد سے معلوم ہو کہ ساہتیہ پریشد کے اجلاس میں کیا ہوا تھا۔ ڈاکٹر جعفر رضا کو لکھا۔ انھوں نے جواب نہ دیا۔ پھر شمس الرحمٰن فاروقی کو لکھا کہ وہ ستیہ پرکاش مسرا کی مدد سے معلوم کریں۔ ستیہ پرکاش الٰہ آباد یونیورسٹی میں ہندی کے پروفیسر ہیں۔ انھیں ہندی ساہتیہ سمیلن کی لائبریری میں متعلقہ پترکا سے صرف اتنا معلوم ہو سکا کہ اس جلسے میں گاندھی جی موجود تھے لیکن اس دن ان کا مون برت (خاموشی) تھا۔ وہ کچھ نہ بولے۔ ان کا چھے سطروں کا پیغام جمنالال بجاج نے سنایا جو حسب ذیل ہے:

> ''مجھے دکھ ہے کہ آج میرا مون ہونے کے کارن میں بول نہیں سکتا ہوں۔ میرے من میں شنکا (شبہ) نہیں کہ بھارت ورش کے لیے ایک سامانیہ (معمول کی) بھاشا کی آوشیکتا (ضرورت) ہے۔ نہ میرے من میں یہ شنکا ہے کہ یہ بھاشا ہندی ہندوستانی ہو سکتی ہے۔ واستو میں یہی وہی بھاشا ہے جسے اتر میں ہندو اور مسلمان دونوں ایک سمان سمجھ سکتے ہیں۔ اس کے استھان میں انگریزی کبھی نہیں ہو سکتی۔ (ہندی ساہتیہ سمیلن کا ۲۵ واں ادھیویشن ست ۱۹۹۳ / ۱۹۳۶ء استھان ناگپور، سمیلن پترکا حصہ ۲۳، شمارہ ۵۔۴، ص ۳۶)

اس سے معلوم ہوتا ہے کہ یہ ساہتیہ سمیلن کے جلسے کی بات ہے، ساہتیہ پریشد کی نہیں۔ میں نے پروفیسر ستیہ پرکاش کو الٰہ آباد فون کیا۔ انھوں نے بتایا کہ سمیلن اور اس سے ملحق انجمنوں کے جلسے ایک ہی مقام پر ایک ساتھ ہوتے تھے اور ان سب کی اطلاع سمیلن پترکا میں دی جاتی تھی۔ اس کے علاوہ ساہتیہ پریشد کی روداد کی اور کوئی اطلاع نہ مل سکی۔

اس کے معنی یہ ہیں کہ ساہتیہ پریشد کے جلسے میں گاندھی جی ایک لفظ نہیں بولے۔ ان کے اور مولوی عبدالحق کے بیچ جس ڈرامائی ڈائلاگ کا ذکر ہے وہ سب وضعی ہے۔ مولوی صاحب نے ہندی ہندوستانی پر اعتراض کیا ہوگا تو گاندھی جی نے لکھ کر مختصر سا جواب دے دیا ہوگا۔

رسالہ 'اردو ادب' کے عبدالحق نمبر میں کمال احمد صدیقی کے مضمون میں منشی پریم چند کا ایک خط مورخہ ۴ جون ۱۹۳۶ء مولوی عبدالحق کے نام ہے جس میں ان کے مضمون بھارتیہ ساہتیہ پریشد سے ہمدردی ظاہر کی گئی ہے مثلاً:

> ''مہاتما گاندھی ہندی کے خدا نہیں اور نہ ان کی تاویل ماننے کے لیے ہم مجبور ہیں۔ ہمارا دعویٰ ہے کہ پریشد کی زبان ہندوستانی ہونی چاہیے۔''
>
> (رسالہ، ص ۸۳)

منشی پریم چند کے طویل خط میں قرآن کے حروف والی بات نہیں۔ اس کے معنی ہیں منشی پریم چند کی رائے میں وہ بات نہیں کہی گئی۔ حکیم اسرار کریوی نے اسے وضع کر کے اختر حسین رائے پوری کو بتا دیا ہوگا اور اس کے بعد مولوی صاحب کو سنایا ہوگا۔ مولوی عبدالحق مضمون میں لکھتے ہیں کہ گاندھی جی نے زبانی تقریر شروع کر دی (معیار، ص ۲۱۸)۔ جب ان کا مون برت تھا تو تقریر کا کیا سوال ہے۔ مولوی صاحب گراں گوش تھے لیکن بینائی تو رکھتے تھے۔ کیا وہ گاندھی جی کے ساکت ہونٹوں کو متحرک سمجھتے رہے۔ دو ہی صورتیں ہیں کہ حکیم صاحب نے ان کے مضمون میں اضافے کیے اور مولوی صاحب نے انھیں نہیں دیکھا۔ اگر دیکھا (بہ شمول قرآن کے حروف والا قول) تو اس کے معنی یہی ہیں کہ وہ خود اس سازش میں شریک تھے۔

ایک وفد کے ارکان سے توقع کی جاتی ہے کہ وہ فریق مخالف سے بات چیت کر کے ایک متفقہ فیصلے پر پہنچنے میں مدد دیں گے۔ یہاں معاملہ برعکس تھا اگر کوئی متفقہ فیصلہ ہوتا دکھائی دے تو اپنے لیڈر کو بے وقوف بنا کر مقصد براری کریں۔ انھیں اردو سے کچھ لینا دینا نہ تھا۔ ان کی دلچسپی اگلے سال صوبائی اسمبلیوں میں مسلم لیگ کو جتانے میں تھی۔ جس طرح فرقہ وارانہ فساد برپا کرنے کے لیے ہندو اپنے مندر میں گائے کا سر یا مسلمان مسجد میں خنزیر کا سر پھینک دیتا ہے، مولوی صاحب کے نائبین اسی زمرے میں رکھے جائیں گے۔ اسی قسم کے جعل کی ایک اور دلچسپ مثال ملتی ہے۔ گو وہ ادبی نہیں خالص سیاسی ہے لیکن گاندھی جی وہاں بھی موجود تھے۔ میں خلاصہ درج کرتا ہوں:

تقسیم ملک سے پہلے مسلم لیگ کے پاس اخباروں اور روپے کی بہت قلت تھی جبکہ کانگریس کے پاس دونوں کی فراوانی تھی۔ پھلواری بہار کے سید حسن مثنیٰ ندوی ایک صحافی تھے جن کا تعلق روزنامہ پاسبان بنگلور سے تھا۔ اخبار کے مدیر محمد اسمٰعیل تابش بی۔ اے۔ تھے۔ حسن مثنیٰ نے ایک فرضی ''نیوز'' مرتب کی۔ ناموں کا انتخاب ان کی فرضی ساخت اور صوتی کیفیات کو خاص طور پر پیش نظر رکھ کر کیا گیا تھا۔ اس کا اردو مسودہ سید حسن مثنیٰ کے

قلم کا اور انگریزی مسودہ مدیر پاسبان کے قلم کا ہے۔ میرے سامنے منشی کی تحریر کی نقل صفیر بلگرامی کے پوتے سید وصی احمد بلگرامی کے قلم کی ہے۔

میسور کے ایک علاقے سے متعلق یہ خبر اے پی آئی کے ذریعے پورے ہندوستان میں پہنچ گئی۔

THE INDIAN NATION, PATNA

12th November, 1945.

Muslim's Leader is Gandhi Ji

not Jinnah.

Bangalore, Nov. 9 : The modern Indian Mussalman has yet to realise that his real leader is not Mr. Jinnah, but Gandhi Ji, who is the symbol of suffering India. If tested on the true standards of Islam, Gandhi Ji stands out as the true embodiment of real Islamic spirit" says Maulana Wald-uz-Zina, vice president of All India Jamiat-ul-Ulema-e -Hind, Delhi and member of the working committee of the All India Majlis in a statement to the press. Maulana Wald-uz-Zina arrived here yesterday in connection with the opening of a theological college in Mysore.

Referring to Pakistan, Maulana Wald-uz-Zina says in it that Mr. Jinnah is offering nothing but total ruin for the community. Politically it is a most impolitic scheme and theory behind it is all the more absurd and dangerous.

The Maulana warns Mr. Jinnah that all progressive forces in the country such as the Congress, Ahrars, Jamiat-ul-Ulema, Khaksars, Shias, Momins, Khudai-khidmatgars and in fact every true munafiq of the Millat is now determined to give a united fight to him (Mr. Jinnah) and his League which has so long stood (stead) in the path of India's freedom.

Mr. Ghulam Mardood of Nellore who saw Maulana Wald-uz-Zina recently has decided to resign from the Muslim League and join the Muslim Majlis. He intends standing as a candidate for the Madras Legislative Assembly on the Muslim Majlis ticket.

۱۲ نومبر ۱۹۴۵ء کے انڈین نیشن کے پانچ دن بعد ہی ۱۷ نومبر ۴۵ء کے انگریزی روزنامے ڈان میں سید حیدر امام سابق ایم ایل اے کا بیان آیا کہ مسٹر جناح کے مقابلے میں جیشلسٹ پریس نے صحافت کا معیار کتنا گرا دیا ہے کہ جمعیۃ علمائے ہند کے فرضی نائب صدر کا ایسا بیان شائع کیا۔

ساہتیہ پریشد ناگپور کے اجلاس سے متعلق مولوی عبدالحق کے مضمون میں گاندھی جی کے منہ سے ایسے ہی جعلی الفاظ کہلائے گئے اور پھر اسی طرح مذمت کا طوفان بپا کیا گیا۔ ۲۲ اپریل ۱۹۶۰ء کے ہماری زبان میں اس جعل کی پوری پردہ کشائی کردی گئی۔ اس زمانے میں ہندوستان اور پاکستان کے بیچ اندرونی نرخ ہی پر ڈاک چلتی تھی۔ کوئی باور کرسکتا ہے کہ ڈاکٹر ابواللیث صدیقی، فرمان فتح پوری اور معین الدین عقیل صاحبان کو معلوم نہ ہوگا کہ قرآن کے حروف والا قول جعل پر مبنی ہے گاندھی سے اس کا کوئی تعلق نہیں۔ مشفق خواجہ سے بھی پہلے ڈاکٹر جمیل جالبی نے مجھے فون پر بتایا تھا کہ یہ حرکت حکیم اسرار کریوی کی تھی۔ سب کچھ جانتے ہوئے بھی فرمان فتح پوری اور عقیل صاحبان گاندھی جی کے خلاف اب بھی جس جذبے سے لکھتے رہتے ہیں کیا وہ اس پر نادم نہیں۔ اس طرح تو وہ بھی اس سازش میں حصے دار ہوجاتے ہیں۔

میں مہاتما جی کا عقیدت مند ہوں لیکن زبان کے بارے میں ان کے ہر موقف سے اتفاق نہیں کرتا۔ انھوں نے عام طور پر بول چال کی بھاشا کے مسئلے پر لکھا ہے۔ حکومت کے دفتروں کو چلانے میں جو مسائل سامنے آتے ہیں ان کے بارے میں انھوں نے غور نہیں کیا۔ انگریزی سے یکسر دوری بھی ممکن نہیں ہے۔ ہندوستانی کو ہندی ہندوستانی کردینا ایسا اقدام ہے جس کا کوئی جواز نہیں۔ مہاتما جی پرشوتم داس ٹنڈن اور مولوی عبدالحق جیسی دو انتہاؤں کو ملانا چاہتے تھے۔ چونکہ سملین کے نام میں 'ہندی' آتا تھا اس لیے اس کی اولاد ساہتیہ پریشد کی زبان میں بھی 'ہندی' لانا ضروری سمجھا اور اس کی زبان کو ہندی ہندوستانی کہا۔

یہ ممکن تھا یا نہیں، لیکن ان کے خلوص میں شبہ نہیں کیا جاسکتا۔ تقسیم ملک کے بعد بھی ایک تنہا وہ تھے جنھوں نے اپنا موقف نہیں بدلا۔ ۱۵ اکتوبر ۱۹۴۷ء کو دہلی ڈائری میں

لکھتے ہیں :

''میں نے اخباروں میں ایک پیراگراف دیکھا ہے کہ آئندہ سے یوپی کی سرکاری زبان ہندی، دیوناگری لپی کے ساتھ ہوگی۔ اس سے مجھے دکھ ہوا۔ ہندو مسلمان میں برابر کے سلوک کا تقاضا یہ ہے کہ اردو لپی کو بھی باقی رکھا جائے۔ ایسا ملک نہ بنانا چاہیے کہ جہاں مسلمانوں کے لیے عزت کی زندگی ناممکن ہوجائے۔''

تقسیم ملک کے بعد مغربی سرحد کے دونوں طرف پنجاب اور دہلی میں ہندو مسلم فسادات کا وحشیانہ سلسلہ جاری ہوگیا۔ دہلی میں مسلمانوں کو غیر محفوظ علاقوں سے نکال کر پناہ گزینوں کے کیمپ میں پہنچا دیا گیا، جہاں سے وہ پاکستان کی طرف ہجرت کرسکتے تھے۔ ایسے میں مہاتما گاندھی نے خاموش تماشائی بنے رہنا منظور نہیں کیا بلکہ اپنی جان کی بازی لگادی۔ میں ان کے اقدام کی تفصیل ایک ایسے شخص کے بیان سے سنواتا ہوں جو نہ ہندو ہے نہ مسلمان۔ مشہور امریکی صحافی Louis Fischer کی کتاب Gandhi, His Life and Message for the World (New York, January 1954) کے باب ۳۳ سے نقل کرتا ہوں:

''مہاتما گاندھی نے اعلان کردیا کہ جب تک دہلی میں ہر علاقہ مسلمانوں کے لیے محفوظ نہ ہوجائے گا وہ مرن برت پر رہیں گے۔ ان کا برت ۱۳ جنوری ۱۹۴۸ء کو صبح دو بجے سے شروع ہوا۔ سابق میں وہ اپنی بھوک ہڑتال میں نمک یا نیبو کا رس ملا پانی پیتے رہتے تھے تاکہ گردے خراب نہ ہوجائیں۔ اس بار سوا اٹھتر سالہ بوڑھے نے اپنے اوپر پانی بھی ممنوع کردیا۔ تیسرے دن صبح ڈھائی بجے جاگے اور گرم پانی سے نہانے کی خواہش کی۔ ٹب میں بیٹھ کر اپنے سکریٹری پیارے لال کو ایک بیان لکھوایا جس میں ایک نیا مطالبہ شامل کرایا۔

پرانے متحدہ ہندوستان کے مال و زر کے بٹوارے کے تحت ہندوستان پاکستان کو ۵۵ کروڑ روپیہ ادا کرنے والا تھا۔ چونکہ دونوں ملکوں کے بیچ کشمیر کو لے کر جنگ کی حالت تھی اس لیے ہندوستان وہ روپے دبا کر بیٹھ گیا۔ مہاتما جی نے مطالبہ کیا کہ ہندوستانی حکومت فوراً پاکستان کو یہ رقم ادا کرے۔ اگلی صبح پنڈت

نہرو، سردار پٹیل اور وزیر مالیات جون متھائی گاندھی جی کے پاس آئے۔ متھائی نے اسباب بیان کیے کہ کابینہ روپیوں کی ادائیگی کے خلاف کیوں ہے۔ پھر ڈیڑھ گھنٹے تک وزیر داخلہ پٹیل بولتے رہے۔ تب گاندھی جی اپنی چارپائی پر بیٹھ گئے اور پٹیل سے کہا ''سردار اب تم وہ سردار نہیں رہے جسے میں جانتا تھا'' اور یہ کہہ کر مہاتما جی کی آنکھوں میں آنسو آگئے۔ بڑا رقت آمیز بیان تھا۔ اس پر تینوں وزیر واپس چلے گئے۔ کابینہ کی میٹنگ ہوئی اور پاکستان کو روپیہ ادا کرنے کا فیصلہ کیا گیا اور روپیہ ادا کردیا گیا لیکن مہاتما جی نے اپنا برت نہیں توڑا۔

غالباً ۱۶ جنوری کو چوتھے دن ڈاکٹروں نے گاندھی جی سے کہا کہ وہ زندہ بھی بچ گئے تو بھی جسم مستقل ضرب خوردہ رہے گا، کیونکہ مہاتما جی نہ پانی پی رہے تھے نہ پیشاب کررہے تھے۔ ۱۷ جنوری کو پیارے لال کو شہر میں دیکھنے کے لیے بھیجا کہ مسلمانوں کے لیے گھروں میں واپسی آسان ہوگئی کہ نہیں۔ ۱۸ جنوری کی صبح ۱۰۰ (سو) اشخاص ہندو، سکھ، مسلم، عیسائی، یہودی، آر ایس ایس (راشٹریہ سویم سیوک سنگھ) اور ہندو مہاسبھا کے نمائندے، پاکستان کا ہائی کمشنر، بابو راجندر پرشاد، نہرو، آزاد وغیرہ آئے اور انھوں نے لکھ کر دیا کہ مسلمانوں کی جان و مال اور مذہب کی حفاظت کریں گے تاکہ وہ تمام علاقوں میں محفوظ رہیں۔ مسجدیں پناہ گزیں ہندو سکھوں سے خالی کرالی جائیں گی۔ مولانا آزاد، آر ایس ایس کے ترجمان، پاکستان کے سفیر اور ایک سکھ نے یقین دلایا تب مہاتما جی نے برت توڑنے کا اعلان کیا۔ پاکستان کے وزیر خارجہ سر محمد ظفر اللہ نے یو این او کی سکیورٹی کونسل کو بتایا کہ برت کی وجہ سے دونوں ملکوں میں دوستی کی ایک لہر دوڑ رہی ہے۔''

چونکہ گاندھی جی نے مسلمانوں اور پاکستان کی خاطر برت کیا اس لیے ایک ہندو شرنارتھی مدن لال نے، جسے مسجد میں قیام سے بدر کردیا گیا تھا، مہاتما جی کو مارنے کی کوشش کی لیکن گرفتار ہوگیا لیکن ۳۰ جنوری ۱۹۴۸ء کی شام کو ایک مراٹھے ناتھورام گوڈسے نے بالآخر انھیں گولی مار کر ہلاک کردیا۔ پاکستان کے لیے ان کی شہادت کی قدر کرتے ہوئے قائد اعظم جناح صاحب نے اسی شام ریڈیو پر اعلان کیا کہ گاندھی جی کے سوگ

میں ۳۱ جنوری کو پاکستان میں چھٹی رہے گی۔ میں نے خود ریڈیو پر یہ تقریر سنی تھی۔ پاکستان کے جو اہلِ اردو گاندھی کے نام سے خار کھاتے ہیں ایک دم کو ٹھہر کر سوچیں کہ گاندھی کے قتل پر پاکستان کے دفاتر کیوں بند کیے گئے۔

اب ایک نظر بیسویں صدی میں قابلِ ذکر اہلِ اردو کی مہاتما گاندھی کے بارے میں رائے پر۔ چونکہ اس صدی میں اردو تحریک کے سالار علیٰحدگی پسند یا مسلم لیگی مسلمان رہے ہیں اس لیے گاندھی جی کے بارے میں مخاصمانہ اقوال ہی ملتے ہیں۔ ان کی تعداد بہت زیادہ ہے۔ بس میں چند بڑے ادیبوں یا ادبی مؤرخوں کی رائے پر اکتفا کروں گا:

۱ علامہ اقبال نے ایک تقریب کا قصہ سنایا جس میں وائسرائے کے علاوہ ہندوستان کی ریاستوں کے فرماں روا اور دیگر اکابر کا جم غفیر تھا۔ کہنے لگے۔ ''جس وقت مہاتما گاندھی اس مجمع میں داخل ہوا تو تقریباً سب لوگ اس کی تعظیم کے لیے اٹھ کھڑے ہوئے۔ جس کے سامنے سے گزرتا وہی احتراماً اٹھ کر کھڑا ہوتا مگر جب میرے پاس سے گزرا تو میں بدستور اپنی جگہ پر بیٹھا رہا۔ دعوت کے بعد وائسرائے نے مجھے تنہائی میں کہا... کہ تقریب پر مہاتما گاندھی کی تعظیم کے لیے سب لوگ اٹھ کھڑے ہوئے یہاں تک کہ میں نے سر شفیع کو بھی اٹھتے ہوئے دیکھا مگر آپ اپنی جگہ پر بدستور قائم رہے۔ اس کا کیا مطلب ہے؟ فرمایا ایک دو سیکنڈ تو میں خاموش رہا مگر پھر مجھے دفعتاً جواب سوجھا اور میں نے کہا آپ کو معلوم نہیں کہ اس ملک میں کئی مسلمان ایسے ہیں جن کے باپ دادا ہندو تھے۔ ان میں سے اکثر و بیشتر اپنے آبا و اجداد کی صفات سے متصف ہیں۔ الحمد للہ میں ان میں سے نہیں ہوں۔

(ملفوظات اقبال مرتبہ محمود نظامی۔ نیز چند ملاقاتیں از سید الطاف حسین، ص ۱۷۶)

۲ مولوی عبدالحق۔ شاید فیض احمد فیض کا یہ شعر اسی واقعے کو یاد کر کے کہا گیا ہوگا:

وہ بات سارے فسانے میں جس کا ذکر نہ تھا
وہ بات ان کو بہت ناگوار گزری ہے

قرآن کے حروف والے قول پر کہتے ہیں:

(الف) ''جب تک مہاتما گاندھی اور ان کے رفقا کو یہ توقع تھی کہ مسلمانوں سے کوئی سیاسی سمجھوتا ہو جائے گا اس وقت تک وہ ہندوستانی ہندوستانی پکارتے رہتے تھے جو تھپک کر سلانے کے لیے اچھی خاصی لوری تھی لیکن جب انھیں اس کی توقع نہ رہی یا انھوں نے ایسے سمجھوتے کی ضرورت نہ سمجھی تو ریا کی چادر اتار پھینکی اور اصلی رنگ میں نظر آنے لگے۔'' (معیار، ص ۳۲۵)

ریا کی چادر گاندھی جی نے اوڑھی تھی یا اس فریق نے اوڑھی تھی جس نے ناگفتہ قول کو گفتہ بنا دیا تھا اور جعل کیا۔ ان کی توجیہ یوں بھی غلط ہے کہ اگلے سال صوبائی اسمبلیوں کے انتخاب ہونے والے تھے۔ کوئی کیوں مسلمانوں کو ہاتھ سے نکلنے دیتا۔

مولوی صاحب کا مکتوب مؤرخہ ۲۳ دسمبر ۱۹ (سنہ ندارد) دریا گنج دہلی سے گاندھی جی کے نام۔

(ب) خدا آپ کو ۱۲۵ برس تک زندہ و سلامت رکھے اور آپ کی ذات سے ملک کو جو نقصان پہنچا ہے باقی عمر میں اس کی تلافی کی توفیق عطا فرمائے۔
(کمال احمد صدیقی کا مضمون 'اردو ادب' ۹۳-۹۲، ص ۹۴)

بدتہذیبی کی حد ہو گئی!

(ج) ستمبر ۱۹۴۷ء کے بعد کا خط گاندھی جی کے نام:

جب اچھی طرح قتل و خوں ریزی، غارت گری، تباہی اور بربادی ہو چکتی ہے تو اس کے بعد آپ ان مقامات پر تشریف لے جاتے ہیں۔ بڑے اہتمام سے عبادتی جلسے منعقد کرتے ہیں اور مختلف ترکیبوں سے خاص فضا پیدا کرنے کی کوشش فرماتے ہیں۔ یہ کہنے کو تو عبادتی جلسے ہیں لیکن دراصل یہ بھی سیاسی چال ہے جس میں مذہب کی لاگ سے تقدس کی شان پیدا کی گئی ہے۔ (گاندھی کے نام بابائے اردو کا ایک تاریخی خط۔ ماہنامہ 'الشجاع' کراچی عبدالحق نمبر، جولائی اگست ۱۹۵۹ء)

(د) نیاز فتح پوری نے رسالہ 'نگار' لکھنؤ اگست ۱۹۳۶ء میں گاندھی جی کا ساہتیہ پریشد کا پورا خطبہ انھیں کے الفاظ میں شائع کر دیا۔ ان کے تبصرے کے چند جملے:

> "اگر قارئین نگار اس کو سمجھ نہ سکیں تو اس کی ذمہ داری گاندھی جی کے سر نہیں کیونکہ ان کا مقصود تو یہی تھا کہ کوئی مسلمان اسے پڑھ بھی نہ سکے سمجھنے کا کیا ذکر ہے۔ یہ وہ زبان ہے جسے مشترکہ زبان سمجھنے پر اصرار کیا ہے۔" (نگار بابت، اگست ۱۹۳۶ء ص ۵۰۔ بحوالہ اردو ہندی تنازع، ص ۳۹۶)

قرآن کے حروف والے قول پر قاضی عبدالودود کے تبصرے کے چند جملے:

> "ناگپور میں گاندھی جی کا یہ بیان ... اردو کے خلاف اعلان جنگ ہے۔ گاندھی جی کے بیان سے یہ بات اچھی طرح سمجھ میں آگئی کہ اگر ہندوستان پر ان کا یا ان کے ہم خیال لوگوں کا قبضہ ہو تو اردو کا کیا حشر ہوگا۔ گاندھی جی کے راج میں اردو بولنے والوں کے لیے مزید سہولتوں کا حاصل کرنا درکنار اس کی وہ حیثیت بھی باقی نہ رہے گی جو آج ہے۔
>
> کیا آپ ایسے شخص کو قائل کر سکتے ہیں جو عالم بالا سے براہ راست تعلق رکھتا ہے اور جس کا ہر قول و عمل دیوتاؤں کی مرضی کے مطابق ہوتا ہے۔"
>
> (معیار پٹنہ، مئی ۱۹۳۶ء، ص ۱۳۸)

ڈاکٹر معین الدین عقیل کی کتاب 'اقبال اور جدید دنیائے اسلام' سے اقتباس، خلافت میں شرکت کے تعلق سے:

> "جہاں تک قائدِ اعظم کا تعلق ہے ان کے لیے وہ صورتِ حال مانع ہو رہی تھی جو تحریکِ خلافت کی ابتدا میں اور اس کے دوران ہندوؤں اور بالخصوص گاندھی جی کی شرکت اور اس کی حکمتِ عملیوں کے سبب پیدا ہوئی۔ قائدِ اعظم کسی ایسی تحریک کے حق میں نہیں تھے جو ہندوؤں کے اشتراک اور تعاون سے جاری رکھی جائے... وہ مسلمانوں کے دونوں دشمنوں انگریزوں اور ہندوؤں سے خوب واقف تھے... انھوں نے گاندھی کی سیاست کا گہرا جائزہ لیا اور انھیں یقین ہوگیا کہ وہ ہندوستان کی آزادی کے خواہاں نہیں۔ وہ صرف انگریزوں سے مسلمانوں کی قیمت پر سمجھوتہ کرنا چاہتے ہیں۔ ان کے پیشِ نظر گاندھی کے یہ عزائم اپنی پوری توانائیوں کے ساتھ موجود تھے کہ وہ مسلمانوں کو حکومت سے لڑا کر خود اپنی وفاداریوں کے سلسلے میں بہتر فوائد حاصل کرنا چاہتے تھے۔" (ص ۲۰۹)

یہ وہ نتیجہ تھا جس پر بالآخر علی برادران بھی پہنچے تھے۔ وہ ابتداً کانگریس اور گاندھی

کے وفادار رہے لیکن آہستہ آہستہ ان کی آنکھوں سے پردے اٹھتے گئے۔ اس بارے میں مولانا محمد علی کے الفاظ یہ تھے:

> "ہم جنھوں نے دس سال تک گاندھی کے ساتھ ہر حال میں کام کیا، ہندو مسلم اتحاد پر مصر ہوئے اور ہم نے ان پر دباؤ ڈالا، مگر ان کی یہ خواہش کہ ہندوؤں میں خود ان کو اور پنڈت موتی لال نہرو کو ہر دلعزیزی حاصل رہے، مفاہمت کی راہ میں مزاحم ہوئی۔" (ایضاً، ص ۲۱۰)

> "اس تحریک (خلافت) سے اقبال کو اختلاف تھا تو اس سبب سے کہ اس کی قیادت گاندھی کے ہاتھ میں تھی۔" (ایضاً، ص ۲۱۰)

میرا خیال ہے کہ جناح صاحب اور علامہ اقبال اس وجہ سے بھی اس تحریک سے دور رہے کہ وہ حکومت کے خلاف کسی قانون شکن تحریک سے بچتے تھے۔ جناح صاحب ۱۹۲۰ء میں انگلستان میں تھے۔ انھوں نے وہیں بسنے کا ارادہ کرلیا۔ ہندوستان اپنا سامان لینے بھی نہ گئے۔ ایک ایجنٹ کے ہاتھوں طے کیا۔ ۱۹۳۵ء میں جب اسمبلیوں کے انتخاب کا فیصلہ ہوگیا تو وہ ہندوستان آئے۔ (تفصیل دیکھیے گاندھی جی پر لوئی فشر کی کتاب)

ایک صحافی بلکہ پرتشدد شاعر ظفر علی خاں کو بھی دیکھ لیں۔ تحریکِ خلافت کے دنوں میں انھوں نے کہا:

گاندھی نے آج جنگ کا اعلان کردیا
باطل کو حق سے دست و گریبان کردیا
وہ پیسے پیسے کا چندہ دا، میں فرنگیوں سے حساب لے گا
لنگوٹی والا ہمارا گاندھی مہاتما بھی مینم بھی ہے

اور جب مسلم لیگ میں گئے تو کہنے لگے:

بھارت میں بلائیں دو ہی تو ہیں ایک ساورکر ایک گاندھی ہے
اک جھوٹ کا چلتا جھکّڑ ہے، اک مکر کی اٹھتی آندھی ہے

پاکستان کے شاعر و ادیب گاندھی جی پر لکھتے ہیں تو تلخی بغض کا ترشح کرتے ہیں۔

ڈاکٹر ابواللیث صدیقی کی تاریخ 'زبان و ادب اردو' میں گاندھی جی کا نام پچاس بار تو

آیا ہی ہوگا۔ ہم یہ توقع تو نہیں کرتے کہ وہ مہاتما گاندھی کہیں لیکن گاندھی جی تو کہہ سکتے ہیں۔ ابواللیث کے قلم سے صرف تین جگہ گاندھی جی دکھائی دیا، بقیہ سب جگہ صرف گاندھی ہے۔ ڈاکٹر معین الدین عقیل کی وضع داری قابلِ داد ہے۔ انھوں نے اپنی دو کتابوں 'تحریکِ آزادی میں اردو کا حصہ' اور 'اقبال اور جدید دنیائے اسلام' میں قسم کھا کر ہر جگہ صرف گاندھی کہا ہے۔ انھیں کیسا لگے گا اگر ہم ان کے قائدِ اعظم کو صرف ''جناح'' کہیں؟

چودھواں باب

اردو، ہندی اور رومن رسم الخط پر ایک طائرانہ نظر

اردو اور ہندی کے دو خاص مابہ الامتیاز رسم الخط اور مستعار ذخیرۂ الفاظ ہیں۔ ان میں رسم الخط کا فرق زیادہ نمایاں ہے۔ گاہ گاہ سنتے رہتے ہیں کہ اردو اپنا رسم الخط بدل کر ناگری یا رومن لکھاوٹ اختیار کرے تو وہ زیادہ ترقی کرے گی۔ دراصل یہ تجویز کسی نے سنجیدگی سے پیش ہی نہیں کی۔ ہندی کے بعض برخود غلط طرفدار یہ مانگ کرتے ہیں تو اس پر دھیان دینا اپنا وقت ضائع کرنا ہے۔ ہندوستان کے آئین کی ایک دفعہ یہ ہے:

Sec. 29 (1) Any section of the citizens residing in the Territoy of India on any part thereof, having a distinct language, script or culture of its own will have the right to conserve the same.

بمبئی میونسپل کارپوریشن نے ناگری دوستی کے جذبے کے تحت یہ طے کیا کہ سندھی کو عربی رسم الخط کے بجائے دیوناگری میں پڑھا جائے۔ چنانچہ کارپوریشن کے اسکولوں میں سندھی بچوں کو ان کی زبان ناگری خط میں سکھائی جانے لگی۔ کسی منچلے کے جے گولوانی نے بنیادی حقوق کی اسی مندرجہ بالا دفعہ کے تحت کارپوریشن پر مقدمہ دائر کردیا۔ بمبئی ہائی کورٹ کے جسٹس دیسائی کے فیصلے پر کارپوریشن کو اپنا حکم واپس لینا پڑا اور اب سندھی اپنی لپی میں پڑھائی جاری ہے۔ اردو کو بھی کوئی شخص اپنا رسم الخط بدلنے پر مجبور نہیں کرسکتا۔

شمس الرحمٰن فاروقی کے مطابق سب سے پہلے گلکرسٹ نے ۱۷۹۸ء میں اردو کے لیے رومن رسم الخط کی تجویز کی تھی۔ بعد میں بیسویں صدی میں گاہ گاہ کسی نے اردو لکھاوٹ کو بدلنے کی بات کہی تو اسے کہنے کا حق تو تھا ہی۔ اردو کے موجودہ خط کے برقرار رکھنے کی بات ہمارے حسبِ ذیل معاصرین کی ہے:

۱ فرمان فتح پوری نے اپنی کتابوں 'اردو ہندی تنازع' (اسلام آباد ۱۹۷۷ء) نیز 'اردو املا اور رسم الخط' (اسلام آباد ۱۹۷۷ء) میں۔ میں نے دوسری کتاب نہیں دیکھی لیکن اس میں شاید پہلی کتاب کے باب پر اضافہ نہ ہو۔

۲ ابو محمد سحر مرحوم نے اپنی کتاب 'اردو رسم الخط اور املا' (بھوپال ۱۹۹۹ء) میں۔

۳ شمس الرحمٰن فاروقی نے اپنے مضمون 'کچھ اردو رسم الخط کے بارے میں' (رسالہ شب خون الہ آباد، نومبر ۲۰۰۰ء)۔

ابو محمد سحر کی کتاب صرف املا سے متعلق ہے اس لیے میں اسے نظر انداز کر کے صرف فرمان کی کتاب اور فاروقی کے مضمون کا جائزہ لیتا ہوں۔ سرسری اس لیے کہ میں ان دونوں حضرات کا ہم خیال ہوں لیکن ان کے بعض دلائل سے متفق نہیں۔ تفصیلات دوں تو صوتیات کا دبستان کھولنا پڑے گا اور اس کے بعد بھی بات سمجھا نہ سکوں گا۔

فرمان فتح پوری کی تحریر پڑھنے سے مجھے یہ تو اندازہ ہوگیا کہ وہ جدید صوتیات سے واقف نہیں۔ وہ بھی اور فاروقی صاحب بھی انگریزی رسم الخط اور رومن رسم الخط کو ایک سمجھ رہے ہیں۔ انھیں جاننا چاہیے کہ انگریزی، اسپینی، فرانسیسی وغیرہ لکھاوٹیں رومن خط کی قسمیں ہیں۔ ہر زبان اپنی صوتی علامات کا تعین اپنی ضرورت کے مطابق کرتی ہے۔ امریکہ میں کیلی فورنیا میں ایک شہر کا نام San Jose ہے۔ انگریزی خط اسے سینجوز پڑھے گا لیکن یہ اسپینی نام ہے اور اس کا تلفظ ''سین ہوزے'' ہے۔ اسپینی خط میں J کی علامت انگریزی H کی آواز دیتی ہے۔ آخری ای (E) ہمارے اِے کے برابر ہے۔ فرنچ میں لفظ کے شروع میں CH شین کی آواز دیتا ہے، انگریزی میں چ کی۔ جواہر لال نہرو روس کے دورے پر گئے۔ ان کے روس کے سفر کا فوٹو البم دیکھا۔ جگہ جگہ فوٹوؤں کے نیچے کی عبارت میں ایک لفظ Hepy لکھا ہوتا تھا جو انگریزی خط میں ہیپی پڑھا جاتا تھا۔ سمجھ میں نہ آتا تھا کہ یہ روسی میں کون سا لفظ ہوگا۔ بعد میں اندازہ ہوا کہ یہ روسی خط میں Neru ہے۔ یعنی h برابر ہے n کے، 'p' r کے اور y برابر ہے u کے۔

آپ نے ڈکشنریوں نیز امرت رائے کی کتاب A House Divided کے شروع میں Scheme of Transliteration دیکھی ہوگی۔ اس سے واضح ہوجاتا ہے کہ حروف کی

قدر متعین نہیں۔ ہر زبان جو بہترین سمجھے متعین کرلے۔ سنسکرت زبان کافی پیچیدہ ہے لیکن رومن میں اسے لکھنے کی اسکیم مقرر کرلی گئی ہے۔ مغربی مستشرقین اس میں جو کچھ لکھتے ہیں وہ سب بالکل درست پڑھ لیتے ہیں۔ امرت رائے کی کتاب میں اس کے مطابق اپ بھرنش وغیرہ کے متون بہ آسانی پڑھے جاتے ہیں۔ بین الاقوامی صوتی تحریر (IPA) رومن پر مبنی ہے۔ حسب ضرورت diacritical marks (اعراب) بڑھاتے جایئے، آواز زیادہ قطعیت سے قلم بند ہوگی۔ لیکن نشانوں کے بڑھنے سے تحریر کا پڑھنا مشکل ہوتا جائے گا۔

ہمارے تلفظ میں بعض آوازیں معنی خیز (significant) ہوتی ہیں جنھیں فونیم کہا جاتا ہے۔ متعدد دوسری آوازیں غیر اہم ہوتی ہیں۔ تحریر میں ان کا اظہار غیر ضروری ہے مثلاً یہ مصوتے دیکھیے خفیف اَے (کہنا، احمد میں) خفیف اِے (سہرا، سانحہ، رابعہ میں) خفیف او (کہرا، معلی میں)، یہ سب غیر اہم ہیں اس لیے تحریر میں ان کے قلم بند کرنے کی ضرورت نہیں، منہ سے ادا ہونے والی جملہ آوازوں کی تعداد لامتناہی ہے۔ کہا جاتا ہے کہ آپ بیٹھ کر مسلسل ک ک کہتے جایئے۔ مشین سے اس کی نوعیت ریکارڈ کرتے جایئے تو معلوم ہوگا کہ آپ نے ایک بار جو ک ادا کیا ہے دوسری بار بالکل ویسا کہنا ممکن نہیں اس لیے بہترین رسم الخط وہ ہے جس میں ایک زبان کے ہر فونیم کی ایک علامت ہو اور ہر علامت سے ایک فونیم ادا ہو۔ یہ بھی کہاں ہو پاتا ہے۔

یہ بھی خیال رہے کہ پڑھنے میں وہ خط بہترین ہے جس میں ہر حرف منقطع یعنی الگ الگ لکھا ہو اور لکھنے میں وہ سب سے اچھا ہے جس میں ہر حرف ملا کر لکھنا ہو یعنی قلم کاغذ پر سے کم سے کم اٹھایا جائے۔

رومن نے اسکا حل یہ نکالا کہ پڑھنے کے لیے حروف کو منقطع چھاپا اور لکھنے کے لیے ملاکر۔ یہی وجہ ہے کہ رومن خط جتنا باریک چھاپا جاسکتا ہے اور کوئی نہیں۔

ناگری رسم خط میں خوبیاں بھی ہیں خرابیاں بھی۔ زمانہ ہوا میں نے ایک مضمون 'مشترک رسم الخط' لکھا تھا جس میں یہ دکھایا تھا کہ اگر ہندوستان کی تمام زبانوں کو ایک خط میں لکھنا مقصود ہو تو اصلاح شدہ رومن خط بہترین ہے۔ میں نے اس میں ناگری خط کی متعدد خرابیاں دکھائی ہیں۔ ملاحظہ ہو میرا مضمون 'لسانی مطالعے' (طبع اول، دہلی ۱۹۷۳ء) میں۔

ناگری خط کی ایک خصوصیت یہ ہے کہ اس کے مصمتے (consonant) واحد آواز پر مشتمل نہیں، دو آواز ہیں یعنی syllable (اکشر) ہیں جن میں مصمتے کے بعد अ کی چھوٹی ماترا یعنی خفیف مصوتہ 'ا' شامل ہوتا ہے۔ ہندی میں مصمتوں کو 'اکشر' (अक्षर) کہتے ہیں اور 'اکشر' کے معنی سلیبل ہی ہیں۔ ہندی میں زیر اور پیش کی خفیف آوازوں کے لیے ماترا ہیں لیکن زبر کی خفیف آواز کے لیے نہیں۔ اگر زیر یا پیش کی ماترا نہ ہو تو ان کا فقدان زبر کا وجود ظاہر کرتا ہے۔ اگر اس زبر کو غائب کرنا ہو یعنی سکون دکھانا ہو تو اس کے نیچے ہلنت یعنی سکون کا نشان (،) لگانا ہوگا۔ لیکن لفظ کے بیچ میں اس کو لگانے کا رواج نہیں بلکہ حروف کو آدھا لکھ دیا جاتا ہے جس کی وجہ سے مختلف موقعوں پر ساکن کو پانچ طریقوں سے لکھا جاتا ہے۔ شمس الرحمٰن فاروقی اپنے مضمون ص ۳۶ کے دوسرے کالم کے آخر میں اسی سے الجھے ہیں۔

معلوم ہونا چاہیے کہ سنسکرت، دکن کی چار زبانوں اور سندھی میں اکثر الفاظ مصوتے پر، اور ظلم یہ ہے کہ چھوٹے مصوتے پر ختم ہوتے ہیں۔ خفیف مصوتے یعنی چھوٹی ماترا پر لفظ کو ختم کرنا کافی دقت طلب ہے اس لیے ان زبانوں کے بولنے والے لفظ کے آخر میں طویل مصوتہ بولتے ہیں۔ ان کے سامنے کسی جنوبی ہندو کے نام کے آخر میں ساکن مصوتہ بول دیجیے تو وہ ناخوش ہوگا مثلاً چندر شیکھر راؤ یا ویر بھدر راؤ کو چندرا شیکھرا راؤ، ویرا بھدرا راؤ نہ کہیے تو وہ صحیح نہیں سمجھتے۔ آپ کرناٹک یا کیرل نہ کہیے، کرناٹکا، کیرلا کہیے ورنہ سننے والا آپ پر ہنس سکتا ہے۔

میں نے اس کتاب میں پیچھے لکھا ہے کہ میں نے ۱۹۶۱ء میں ساگر یونیورسٹی میں موسم گرما کے لسانی اسکول میں درس لیا۔ خوش قسمتی سے آٹھ دس دن کے لیے ہمارے استاد بن کر ڈاکٹر سنیتی کمار چٹرجی بھی آئے تھے۔ ایک شام کو میں ان سے ملنے کے لیے یونیورسٹی کیمپ میں ان کے مستقر میں گیا۔ وہاں انھوں نے برسبیل گفتگو کہا کہ جب ہندی والا ''جن گن من ادھنا یک جے ہے'' کے پہلے چار لفظوں کو ساکن الآخر بولتا ہے تو شدید غصہ آتا ہے۔

فاروقی صاحب اپنی اردو کتاب 'اردو کا ابتدائی زمانہ' میں لکھتے ہیں :

''راجندر لال متر جن کا صحیح نام 'راجندر لال مترا' تھا۔'' (ص ۵۴۔ حاشیہ نمبر ۷)

فاروقی صاحب! صحیح نام راجندر لال متر ہی تھا یعنی راجندر اور متر کے آخری 'ر' پر فتحہ لگایئے، الف نہیں۔ الٰہ آباد یونیورسٹی کے وائس چانسلر امرناتھ جھا انگریزی میں اپنا نام Amra Natha Jha لکھتے تھے، سنسکرت متون کے لیے جو اسٹینڈرڈ رومن تجویز کی گئی ہے اس میں طویل مصوتے کے اوپر ایک خط کھینچ دیا جاتا ہے۔ اگر یہ نہ ہو تو لفظ کو خفیف مصوتے کے ساتھ پڑھنا چاہیے۔ اب اگر

Rama, Krishna, Buddha, Gupta, Veda,

لکھا ہو تو ان کے آخری حرف کو چھوٹے زبر کے ساتھ پڑھیے۔ یہ تکلیف کون اٹھائے۔ آخری a کو 'ا' پڑھنے لگے۔ اس لیے راما، کرشنا، بدھا، گپتا، ویدا بولنے کا رواج ہوگیا، راجندر لال مترا بھی اسی کی تخریب ہے۔ اردو میں عربی کے متعدد الفاظ کے آخر میں بھی چھوٹا زبر ہوتا ہے مثلاً 'شمع ہر رنگ میں جلتی ہے سحر ہونے تک' کی شمع میں۔

ناگری خط کی خوبیاں جاننے کے لیے پہلے آپ اس کے خلاف لسانی تعصب کو تھوکیے اور پھر آمادہ ہوں تو دیکھیے اس میں آوازوں (حروف) کی جو ترتیب ہے اس سے پتہ چلتا ہے کہ یہ کسی ماہر صوتیات کا بنایا ہوا ہے۔ اس کے لیے میں نے اپنی ضخیم کتاب 'عام لسانیات' میں لکھا ہے :

> ''دیوناگری خط تمام مروجہ رسوم الخط میں جس صحت کے ساتھ آوازوں کو ادا کرتا ہے اتنا اور کوئی خط نہیں کرتا لیکن یہ بھی پوری طرح سائنسی نہیں اور اس میں نقائص ہیں۔'' (ص ۴۰۷)

جسے بھول بھلیاں میں ٹکریں مارنے کا شوق ہو وہ میری کتاب 'عام لسانیات' کے بیسویں باب میں ہندوستانی خطوط والا حصہ پڑھ لے۔

اردو رسم الخط کی سب سے بڑی خرابی یہ ہے کہ یہ صرف اسی کے کام کا ہے جو اس زبان کو جانتا ہو۔ اگر اردو تحریر میں دوسری زبانوں کے لفظ لائے جائیں تو ان کا تلفظ پتہ ہی نہیں چلتا۔ مثلاً روسی، جرمن، فرنچ یا قدیم سنسکرت کے نام۔ حمیدیہ کالج بھوپال میں میرے ایک پنجابی ساتھی بیان کرتے تھے کہ پاکستانی علاقے کے ان کے مولوی صاحب

پنڈت پنت کو پنڈت نپت (ن پ ت nipat) پڑھتے تھے۔ میں انگریزی اسکول میں درجہ سات آٹھ میں تاریخ کا مضمون اردو میں پڑھتا تھا اور کلاؤ کو کلا+ یو، ہیسٹنگز کو 'گ' پر زبر لگا کر بولتا تھا۔ اردو رسم الخط کی بڑی خوبی یہ ہے کہ شارٹ ہینڈ ہے کیونکہ اس میں چھوٹے مصوتوں کی تخفیف ہوجاتی ہے اس لیے اس میں جلد لکھنا آسان ہے۔

فاروقی صاحب نے اپنے مضمون میں کئی الفاظ لکھے ہیں کہ انھیں دیوناگری میں صحیح لکھنا پڑھنا ممکن نہیں۔ (شب خون، ص ۳۶ دوسرا کالم) لیکن انھیں یا بعض اور لفظوں کو اردو خط میں بھی صحیح لکھنا پڑھنا کہاں ممکن ہے۔ ہم انھیں صحیح اس لیے پڑھتے ہیں کہ ہم پہلے سے ان الفاظ کا تلفظ جانتے ہیں۔

ڈاکٹر فرمان فتح پوری فرماتے ہیں:

> ''ہر اردو جاننے والا عربی، فارسی، ہندی، انگریزی کو ان کے صحیح تلفظ کے ساتھ عموماً بول سکتا ہے اس لیے کہ ان میں ایک آواز بھی ایسی نہیں جو اردو میں موجود نہ ہو، یا جس کو ادا کرنے پر اردو خواں طبقہ قادر نہ ہو۔''
>
> (تنازع، ص ۳۲۷)

اسے پڑھ کر میرا جی خودکشی کرنے کو چاہا۔

اس سادگی پہ کون نہ مرجائے اے خدا

وہ انگریزی کے thing والا th اور that والے th، عربی کے ث، ح، ذ، ص، ض، ط، ظ میں سے ایک کو بھی اب سے آخرِ حیات تک (اللہ انھیں عمر خضر عطا کرے) صحیح ادا کرسکیں تو ان کی خدمت میں ایک سپاس نامہ پیش کیا جانا چاہیے۔ میں اور میری بیوی پہلی بار ۱۹۸۳ء میں امریکہ آئے۔ ایک صبح ہم دونوں نیویارک میں پانی کے جہاز میں ایک tour کے لیے نکلے۔ ہم نے سڑک پر کئی شخصوں سے پوچھا کہ سرکل لائن کا راستہ کدھر سے ہے۔ ہر شخص ہمیں دیکھ کر خاموشی سے آگے بڑھ جاتا تھا۔ تب ہمیں دو جاپانی یا چینی دکھائے دیے۔ ان سے پوچھا انھوں نے بھی کوئی جواب نہ دیا۔ میں نے ان سے کہا بتاتے کیوں نہیں۔ انھوں نے جواب دیا کہ ہم نہیں سمجھ پارہے کہ آپ کیا بول رہے ہیں۔ اس پر میں نے ہجے کرکے جواب دیا Circle Line۔ اس پر انھوں نے اہلِ زبان

کے لہجے میں جواب دیا 'سرکل لائن۔ ہم بھی تو وہیں جارہے ہیں۔' اور وہ آگے بڑھ کر گا ہے گا ہے مڑکر ہنستے ہوئے ہمیں دیکھتے جاتے تھے۔ امریکہ میں بس جانے کے بعد میری اور اہلیہ کی مجبوری یہ ہے کہ ہم امریکی انگریزی لہجہ بہت کم سمجھ پاتے ہیں، نہ ٹی وی دیکھتے ہیں نہ فون پر بات کرسکتے ہیں۔ کوئی امریکی مل جاتا ہے تو بہ مشکل چند جملوں میں بات کرکے نمٹا دیتے ہیں۔ ہمارے بچوں کے بچے انگریزی تلفظ میں انگریزی بولتے ہیں۔ وہ ہندوستانی پوری طرح جانتے ہیں لیکن بول نہیں سکتے۔ ہم ان کی انگریزی بہ مشکل پچاس فی صد سمجھ سکتے ہیں۔ اس طرح ہمارے اور ان کے بیچ ایک دیوار کھنچ گئی ہے کہ ہم ان سے گفتگو کم سے کم کرسکتے ہیں حالانکہ وہ سب ہمارا بہت خیال کرتے ہیں، بہت تعظیم دیتے ہیں۔ ہم نے لہجہ سیکھنے کے لیے کئی ماہ کے ایک کورس میں بھی شرکت کی لیکن نتیجہ کچھ نہ نکلا۔

انیسویں صدی میں انگلستان سے میتھو آرنلڈ امریکہ آیا۔ یہاں کی انگریزی نہ سمجھ سکا۔ ایک کورس بھی لیا، پھر بھی قادر نہ ہوا۔ کم عمر والے ہندوستانی یا ایشیائی امریکہ آتے ہیں تو وہ یہاں کا لہجہ پوری طرح سمجھنے لگتے ہیں اور ان کی بات یہاں کے امریکی بھی سمجھ سکتے ہیں۔ چند سال پہلے جمیل جالبی یہاں آئے تھے۔ کہتے تھے یہاں آکر تو ہم بالکل بے پڑھے ہوگئے۔

مالک رام مجھ سے کہتے تھے کہ مصر میں شمالی افریقہ کے دو ملکوں کے سفیر آپس میں ملے۔ ترجمان کے ذریعہ بات چیت کرسکے۔ مالک رام کہتے تھے کہ کہنے کو دونوں عربی زبان بولنے والے تھے لیکن ایک دوسرے کی بات سمجھنے کے لیے ترجمان کی ضرورت پڑتی تھی۔ میں کتابوں کی فارسی سمجھ لیتا ہوں لیکن کسی ایرانی سے گفتگو میں ایک جملہ بھی نہیں سمجھ پاتا۔ فرمان فتح پوری یہ دعویٰ کرتے ہیں کہ اردو والا عربی، فارسی، انگریزی وغیرہ ایک اہلِ زبان کی طرح بول سکتا ہے تو فرمان فتح پوری کے مرتبے کے باوجود یہ کہنے کی گستاخی کرتا ہوں:

Ignorance is bliss

فرمان فتح پوری ناگری خط پر اعتراض کرتے ہوئے کہتے ہیں:

کے لہجے میں جواب دیا 'سرکل لائن۔ ہم بھی تو وہیں جا رہے ہیں۔' اور وہ آگے بڑھ کر گا ہے گا ہے مڑ کر ہنستے ہوئے ہمیں دیکھتے جاتے تھے۔ امریکہ میں بس جانے کے بعد میری اور اہلیہ کی مجبوری یہ ہے کہ ہم امریکی انگریزی لہجہ بہت کم سمجھ پاتے ہیں، نہ ٹی وی دیکھتے ہیں نہ فون پر بات کر سکتے ہیں۔ کوئی امریکی مل جاتا ہے تو بہ مشکل چند جملوں میں بات کر کے نمٹا دیتے ہیں۔ ہمارے بچوں کے بچے انگریزی تلفظ میں انگریزی بولتے ہیں۔ وہ ہندوستانی پوری طرح جانتے ہیں لیکن بول نہیں سکتے۔ ہم ان کی انگریزی بہ مشکل پچاس فی صد سمجھ سکتے ہیں۔ اس طرح ہمارے اور ان کے بیچ ایک دیوار کھنچ گئی ہے کہ ہم ان سے گفتگو کم سے کم کر سکتے ہیں حالانکہ وہ سب ہمارا بہت خیال کرتے ہیں، بہت تعظیم دیتے ہیں۔ ہم نے لہجہ سیکھنے کے لیے کئی ماہ کے ایک کورس میں بھی شرکت کی لیکن نتیجہ کچھ نہ نکلا۔

انیسویں صدی میں انگلستان سے میتھو آرنلڈ امریکہ آیا۔ یہاں کی انگریزی نہ سمجھ سکا۔ ایک کورس بھی لیا، پھر بھی قادر نہ ہوا۔ کم عمر والے ہندوستانی یا ایشیائی امریکہ آتے ہیں تو وہ یہاں کا لہجہ پوری طرح سمجھنے لگتے ہیں اور ان کی بات یہاں کے امریکی بھی سمجھ سکتے ہیں۔ چند سال پہلے جمیل جالبی یہاں آئے تھے۔ کہتے تھے یہاں آ کر تو ہم بالکل بے پڑھے ہو گئے۔

مالک رام مجھ سے کہتے تھے کہ مصر میں شمالی افریقہ کے دو ملکوں کے سفیر آپس میں ملے۔ ترجمان کے ذریعہ بات چیت کر سکے۔ مالک رام کہتے تھے کہ کہنے کو دونوں عربی زبان بولنے والے تھے لیکن ایک دوسرے کی بات سمجھنے کے لیے ترجمان کی ضرورت پڑتی تھی۔ میں کتابوں کی فارسی سمجھ لیتا ہوں لیکن کسی ایرانی سے گفتگو میں ایک جملہ بھی نہیں سمجھ پاتا۔ فرمان فتح پوری یہ دعویٰ کرتے ہیں کہ اردو والا عربی، فارسی، انگریزی وغیرہ ایک اہلِ زبان کی طرح بول سکتا ہے تو فرمان فتح پوری کے مرتبے کے باوجود یہ کہنے کی گستاخی کرتا ہوں:

Ignorance is bliss

فرمان فتح پوری ناگری خط پر اعتراض کرتے ہوئے کہتے ہیں:

''نون غنہ کی آواز بھی ہندی میں کئی شکلوں سے پیدا کی جاتی ہے، ان لفظوں کو دیکھیے چاند، گنگا، کرشنئر۔'' (تاریخ، ص ۳۴۷)

فاروقی صاحب کا ارشاد ہے:

''نون غنہ لکھنے کے لیے طرح طرح کے پاپڑ بیلے جاتے ہیں۔ اس ایک ہی آواز کو تین چار طرح لکھا جاتا ہے۔ 'چندر بندو' کچھ ہے، ڑاں اور طرح سے ہے، صرف 'بندی' اور طرح کی ہے اور کہیں آدھا (م) لگا دیتے ہیں۔ (شب خون، ص ۳۶، کالم ۲)

یہ اعتراض صوتیات سے کُلّی ناواقفیت کی وجہ سے ہے۔ فرمان تو صوتیات سے بے بہرہ ہیں، فاروقی اتنے بے خبر ہوں گے اس کا اندازہ نہ تھا۔ اب آپ حضرات اگر اپنا وقت خراب اور طبیعت منغض کرنا چاہیں تو میری کتاب 'لسانی مطالعے' کا مضمون 'اردو کی غنائی اصوات' پڑھ لیجیے۔ ناگری لپی میں حروف کی ترتیب آوازوں کی اس باقاعدگی کے ساتھ ہے جیسے کسی اعلیٰ درجے کے ماہر صوتیات کا کام ہو۔ اگر دو آوازوں کا تلفظ ادا کرنے والے اعضا یا مقامِ تلفظ مختلف ہیں تو وہ آوازیں مختلف ہوں گی۔ مقامِ تلفظ سے مصوتوں کی غنائیت ظاہر ہوتی ہے۔ یعنی غنائی مصوتے پانچ ہیں۔ یہ لفظ کے بیچ میں آئیں تو انھیں ان کے مخصوص حرف سے لکھیے یا ان سب کے لیے ایک مشترکہ نشان یا بالائی نقطے ہوں گے۔ یہ واضح کر دوں کہ گنگا اور ڈنکا کا غنائی مصمتہ ہرگز نون (ن) نہیں ہے بلکہ انک یا انگ کا مشترک ابتدائی جزو ہے۔ بنتا کہنے میں نوکِ زبان اوپر کے دانت کو چھوتی ہے، گنجا کہنے میں اوپر کے مسوڑے کو۔ لیکن گنگا کہنے میں زبان کا وسط تالو کو چھوتا ہے۔ اتنے مختلف تلفظ والی آوازیں یکساں نہیں ہو سکتیں۔ ہم اردو رسم الخط کے مغالطے میں گنگا میں غنائی آواز کو نون سمجھتے ہیں۔

یہ اصول بھی یاد رکھیے کہ ہم دوسری زبانوں کی جن آوازوں کو بول نہیں سکتے وہاں وہاں اپنی زبان کی مماثل آوازوں کو بولتے ہیں، ہمارا سامعہ بھی ان کے فرق کی گرفت نہیں کر سکتا۔ ہم انگریزی کے d, c اور اپنے ٹ، ڈ کو یکساں سمجھتے ہیں۔ لیکن انگریزی کا اہلِ زبان ان کے فرق کو سن اور سمجھ سکتا ہے۔ بہر حال یہ سب فونیم کا درجہ نہیں رکھتے بلکہ

غیر معنی خیزی اختلافات کو پیش کرتے ہیں۔ سردست اتنی صوتیات کافی ہے۔ سمع خراشی کے لیے معذرت۔

چندرہ میں سال ہوئے، بمبئی یونیورسٹی میں اردو کے سلسلے کا ایک سیمنار ہوا تھا۔ اس میں لسانیات کے ایک استاد ڈاکٹر خوب چندانی نے کہا تھا کہ اگر کسی زبان کی لپی اس کے اپنے تقاضوں کو تشفی کے ساتھ پورا کر رہی ہے تو اسے فقط صوتیات کے اپنے تقاضوں کی خاطر بدلنے کی ضرورت نہیں۔ میں بھی اس سیمنار میں شریک ہوا تھا اور میں نے یہ راہ نما اصول گرہ میں باندھ لیا۔ اردو کا رسم الخط اہلِ اردو کے اپنے تقاضے پورے کرتا ہے، اسے بدلنے یا اس میں کسی اصلاح و ترمیم کی ضرورت نہیں۔ کوئی آپ سے بزور تبدیلی نہیں کرا سکتا۔ اس بات کو اگلے باب میں پھر لوں گا۔

اب میں ایک الگ موضوع عروض کا لیتا ہوں۔ آپ گھبرائیے نہیں، سرسری سا ذکر کر کے آگے جاؤں گا۔

اردو ہندی عروض

اردو کے شعرا اور قارئین اردو کے دو نظاموں سے واقف ہیں (۱) عربی کا عروض (۲) ہندی کا عروض جسے پنگل کہتے ہیں۔ ہر زبان کا عروض اس کے احساسِ ترنم پر مبنی ہوتا ہے۔ ہماری موسیقی عرب و عجم کی موسیقی سے مختلف ہے، اس لیے عربی کا عروض ہمارے لیے بے کم و کاست کافی نہیں ہوسکتا۔ عربی فارسی عروض سے ناآسودہ ہو کر بعض بزرگوں نے تجویز کی کہ اردو کو ہندی پنگل (عروض) اختیار کر لینا چاہیے۔ عظمت اللہ خاں نے سریلے بول میں لکھا ہے: ''اردو عروض کی بنیاد ہندی پنگل پر رکھی جائے۔'' (اردو اکیڈمی سندھ کراچی، ۱۹۵۹ء، ص ۵۱)

نظم طباطبائی[1] نے 'تلخیص العروض' اور 'شرح دیوانِ غالب' میں، پنڈت کیفی نے کیفیہ میں اردو شاعروں کو یہی مشورہ دیا۔ حد تو یہ ہے کہ مولوی عبدالحق نے رسالہ 'اردو' جنوری ۱۹۲۲ء میں 'کلیاتِ قلی قطب شاہ' اور عظمت اللہ خاں کی نظم 'برکھا رت' کا پہلا مہینہ پر تبصرہ کرتے ہوئے اردو کے لیے ہندی پنگل کو مرجع قرار دیا۔ اردو عروض کو سمجھا جاتا ہے

۱ بحوالہ نقد و نظر از حامد حسن قادری، ص ۱۰۷

کہ یہ عربی فارسی ہی کا عروض ہے اور اس نے ہندی پنگل سے کچھ نہیں لیا حالانکہ حقیقت یہ ہے کہ اردو میں ہندی کے کئی اوزان آ ملے ہیں۔

سوال کیا جائے گا کہ اردو کے لیے عربی فارسی عروض بہتر ہے کہ ہندی پنگل۔ میں کسی انقلابی تبدیلی کی وکالت نہیں کرتا۔ میری رائے میں تاریخی وجوہ سے مروجہ عروض اردو شاعری کے لیے برقرار رہنا چاہیے۔ مستقبل کی تعمیر ماضی کی بنیادوں ہی پر کی جا سکتی ہے۔ صرف یہی شرط ہے کہ ماضی کے ان عناصر کو قبول کیا جائے جو ادب کی موجودہ صورت حال سے میل کھاتے ہیں۔ اردو شاعری کے لیے مروجہ عروض میں کچھ حذف کچھ اضافہ کرنا ہوگا لیکن بنیاد یہی رہے گی۔

ہندی عروض کے دو حصے ہیں: ماترائی اور ورنک۔ ماترائی میں اوزان بہت ڈھیلے ہوتے ہیں۔ ان کی موزونیت شاعر کی طبیعت پر چھوڑ دی جاتی ہے۔ کہا جاتا ہے کہ یتی اور گتی سے کام لو۔ یتی کے معنی ہیں وقفہ اور گتی کے معنی رفتار۔ یعنی محض ماترا گننا کافی نہیں، مصرع میں ان کی ترکیب شاعر کی طبیعت کی موزونیت پر منحصر ہوگی۔ اردو کی متقارب یا متدارک بحر کے ہندی جیسے اوزان بنیادی طور پر ۱۶ یا ۳۲ حروف کے (ان میں ایک دو کی کی گوارا کر کے ۱۵ یا ۳۰ یا ۳۱ حروف ماترا کے) ہوتے ہیں۔ میں نے اپنی کتاب 'اردو کا اپنا عروض' میں دکھایا کہ ۱۸، ۲۰، ۲۲، ۲۴، ۲۶، ۲۷، ۲۸، ۲۹ اور ۳۰ حروف کے اضافی اوزان بھی خوش گوار معلوم ہوتے ہیں۔

عربی، فارسی اوزان میں صرف انھیں اوزان کو ترجیح دینی چاہیے جو اہلِ اردو کے مذاق کے مطابق ہیں یعنی جنھیں استعمال کرتے کرتے اب یہ عالم ہوگیا ہے کہ عروض سے بالکل ناواقف شعرا بھی ان کو موزوں کہہ اور پڑھ سکتے ہیں۔ جہاں تک ممکن ہو ان اوزان سے پرہیز کیا جائے جو خالص عربی فارسی مذاق کے معلوم ہوتے ہیں مثلاً مفتعلن فاعلن مفتعلن فاعلن، بلکہ مفتعلن مفاعلن مفتعلن مفاعلن بھی۔ یہ ہندوستانیوں کی فطری موزونیت کو راس نہیں آتے۔ ہمارے جو عروضی شعرا اپنی عروضی معلومات یا کرتب دکھانے کے لیے ناہموار اور نادر اوزان میں شعر کہتے ہیں شمس رازی صاحب المعجم نے اس قسم کے لوگوں کا ذکر ان الفاظ میں کیا ہے:

"ہمانا پنداشتہ اند کہ ہر ترکیب کہ از افاعیل عروضی ممکن گردد شعر باشد۔"

(ص ۶۹)

شمس رازی نے شعر کی موزونیت کے اسباب میں سے 'تناسب نظم ارکان' کو بھی شمار کیا ہے اور اسے موزونیت کی جان بتایا ہے (بحوالہ ڈاکٹر شوکت سبزواری: غالب فکر وفن، کراچی ۱۹۶۱ء، ص ۱۱۰)

اسی طرح وزن میں ایسے زحافات کا داخل کرنا جن سے مصرع کی گردن یا کمر یا ٹانگ ٹوٹی ہوئی معلوم ہو، وزن کے بنیادی مقصد سے دور ہٹ جانا ہے۔

○

کلمات آخر

رشید حسن خاں نے اپنی کتاب 'ادبی تحقیق، مسائل اور تجزیہ' کے آخر میں ایک شعر لکھا ہے:

در بدر ٹھوکریں کھاتے ہوئے پھرتے ہیں سوال
اور مجرم کی طرح ان سے گریزاں ہیں جواب

(ص ۸۷)

یہی حال میری اس کتاب کا بھی ہے، آخر میں میرے اور آپ کے سامنے بھی کچھ سوال آتے ہیں۔ میں ان کا جواب دینے کی کوشش کروں گا لیکن یہ جواب حتمی فیصلے یا حرف آخر نہیں ہوگا۔ میں جو یہ مانتا ہوں کہ ہر حقیقت کے ایک نہیں، کئی رخ ہوتے ہیں، کس طرح اپنے جواب کے لیے یہ مطالبہ کرسکتا ہے کہ آپ اسے ضرور مانیں۔ میں ایسے کسی شخص، انجمن، مسلک، نظریے یا مذہب کو پسند نہیں کرتا جس کا ادّعا ہو کہ صرف وہی سچ کا امین ہے۔

ہندی اردو زبان و ادب کی حد تک میرے سامنے یہ سوال منہ کھولے کھڑے ہیں:

اردو اور ہندی دو زبانیں ہیں کہ ایک؟

اگر یہ دو زبانیں ہیں تو اردو کس کی زبان ہے اور ہندی کس کی؟

مختصراً دونوں کو دیکھتے ہیں۔ اول پہلا سوال:

عام طور پر ہندی والوں کا موقف ہوتا ہے کہ دونوں ایک زبان ہیں۔ ان میں سے اہل ہندی کی اکثریت یہ کہتی ہے کہ اردو ہندی کا ایک اسلوب ہے، لیکن کچھ 'صلح پسند لوگ' مثلاً ڈاکٹر ماتا بدل جیسوال یہ کہتے ہیں:

"نہ معیاری ہندی کی اختراع معیاری اردو سے ہوئی، نہ معیاری اردو کی معیاری ہندی سے۔ دونوں کی ہندی، ہندوی یا دہلوی سے ہوئی۔ دونوں کھڑی بولی کے جدید معیاری اسلوب ہیں۔" (جیسوال کا مقالہ، جلد اول، ص ۲۴۳)

اہلِ اردو، اردو کو ہندی سے الگ زبان مانتے ہیں۔ ذرا دیکھیں کہ امرت رائے کا موقف کیا ہے۔ وہ ان کی کتاب کے آخری چار صفحوں یعنی ص۲۸۶۔۸۹ پر دیا ہوا ہے۔ اس کا خلاصہ یہ ہے:

''ملک کی تقسیم اس بنا پر ہوئی ہے کہ ہندو اور مسلمان ایک ساتھ نہیں رہ سکتے۔ اس کی وجہ سے دو قسم کے لسانی رجحانات کی ہمت افزائی ہوئی ہے۔ ایک یہ کہ اب ہندی میں سے عربی فارسی کے الفاظ کو نکال سنسکرت الفاظ بھر دینا چاہئیں۔ دوسرے یہ کہ اب اس ملک میں اردو کا کوئی مقام نہیں، اسے ہندی کی محض ایک بولی مان لیا جائے۔ میرا خیال ہے کہ دونوں نقطہ نظر غلط ہیں۔ کہا جاتا ہے کہ تمام ہند آریائی زبانوں میں سنسکرت کا عنصر بڑھ جانے سے جذباتی یکجہتی بڑھے گی۔ یہ خیال غلط ہے۔ یہ ملک کی غیر آریائی زبانوں مثلاً تامل اور بہار وغیرہ کی آسٹرک قبائلی زبانوں کو فراموش کردیتا ہے۔ دوسرے یہ کہ وسطی ہند آریائی کو پھلانگ کر قدیم ہند آریائی (سنسکرت) کو براہِ راست نئی ہند آریائی زبانوں سے نہیں جوڑا جاسکتا۔ قدیم ہند آریائی کے بعد ۱۵۰۰ سال میں متعدد صوتیاتی، صرفی، نحوی اور معنوی تبدیلیاں ہوئی ہیں۔ تیسرے یہ کہ موجودہ ہند آریائی زبانیں اس زمانے میں ابھریں جبکہ دہلی میں ایک فارسی بولنے والی حکومت تھی جس کی وجہ سے نئی ہند آریائی زبانوں میں عربی فارسی کے ہزاروں الفاظ شامل ہوگئے۔ اب پہلے ہندی کو اپنی سنسکرت و فارسی آمیزش کی صلاحیت کی بازآفرینی کرنی ہوگی تاکہ اس کے علاوہ دوسری متمول بولیوں کے الفاظ کو اپنے اندر سمو سکے۔''

''جہاں تک اس نقطہ نظر کا سوال ہے جو اردو کو ہندی کی محض ایک بولی سمجھ کر نظرانداز کرنا چاہتا ہے وہ بالکل غلط ہے۔ حالانکہ میں پوری طرح مانتا ہوں کہ دستور میں اردو کو (اپنی علٰحیدہ لپی کے ساتھ) ایک علٰحیدہ قومی زبان مان کر لکھنا جلد بازی اور غلط اندیشی تھی، اس کے باوجود میں مانتا ہوں کہ اردو ایک علٰحیدہ آزاد زبان ہے لیکن میں یہ نہیں مان سکتا کہ اردو ہندوؤں اور مسلمانوں کی مشترک زبان ہے۔ دکنی دور کے خاتمے تک یہ ایسی ہی تھی لیکن اس کے بعد جو شعوری طور ہندوستان الاصل الفاظ نکال کر عربی فارسی کے الفاظ بھر دیے گئے اس کے بعد سے یہ ایسی نہیں رہی۔ اسے علاقائی زبان کے

طور پر بھی نہیں مانا جاسکتا کیونکہ یہ کسی خاص علاقے کی زبان نہیں۔ یہ ناممکن نہیں کہ سیاست کی ووٹ بازی اور کلبیت مزاجی کی زد میں اسے کبھی علاقائی زبان بھی مان لیا جائے۔ لیکن اس کے غیر سیکولر مزاج اور بہت زیادہ مذہبی نقطہ نظر کو دیکھتے ہوئے ایسا کرنا سیکولر یکجہتی میں مزاحم ہوگا۔'' (ص۲۸۸۔۸۹)

امرت رائے نے بہت کھل کر لکھا ہے۔ انھوں نے اردو کو ہندی سے الگ زبان بھی تسلیم کرلیا۔ ہندی میں سنسکرت الفاظ بھرنے کی بھی مخالفت کی۔ اس پر ان کو داد ملنی چاہیے تھی لیکن انھوں نے علاقائی زبان کو لے کر اردو کی مخالفت میں بھی بڑا تیور دکھایا اور موضوع کو خواہ مخواہ ذکی الحس بلکہ خطرناک بنادیا۔

اردو میں علاقائی زبان والی بات کی چنداں اہمیت نہیں، ہندی میں رہی ہوگی۔ رام ولاس شرما نے ۱۹۵۸ء میں ایک مضمون 'ہندی اور اردو کی سمسیا' لکھا جو ان کی کتاب 'راشٹر بھاشا کی سمسیا' (۱۹۶۵ء) میں شامل ہے۔ اس میں واضح کرتے ہیں کہ تقسیم ملک کے فوراً بعد مہاپنڈت راہل سانکرتاین نے مسلمانوں اور اسلام کے خلاف نہایت سخت الفاظ میں لکھا۔ یش پال اور کئی ہندی ادیبوں نے ان کی تائید کی۔ اتر پردیش بھاشا سمتی لکھنؤ نے آل انڈیا کانگریس کمیٹی اور اتر پردیش کانگریس کمیٹی کے صدور کے نام ایک گزارش چھپوائی کہ ہم اس پردیش کی بھاشا کو بانٹ کر جنتا میں پھوٹ ڈالنے والی فرقہ پرستانہ مانگ کی مخالفت کرتے ہیں۔ یہ مانگ ملک کے خلاف غداری ہے۔

جس طرح محبانِ اردو نے اردو کے تحفظ کی جائز مانگ کو علاقائی زبان کی غلط مانگ میں بدل دیا تھا، اس سے پچاس قدم آگے بڑھ کر اتر پردیش بھاشا سمتی نے اسے سنسنی خیز بنا کر اردو ہندی مصنفوں کو مل بیٹھ کر کوئی حل تلاش کرنے کی تجویز رکھی۔ کچھ عرصے کے بعد لسانی بنیادوں پر صوبے بنانے کا سوال آیا۔ بعض اردو والوں نے یوپی میں اردو کو علاقائی زبان بنانے کی مانگ رکھی۔ اہلِ ہندی نے اس کی مخالفت کی۔ رام ولاس شرما نے اردو کی بہت تعریف کرکے کہا کہ اردو کے مصنفوں کو دیوناگری خط کے ذریعے ہندی والوں کے اور پاس آنا چاہیے:

ہوئے تم دوست جس کے دشمن اس کا آسماں کیوں ہو

۱۹۵۶ء میں لسانی ریاستیں بن گئیں۔ اردو کی ریاست کہیں نہیں بنی کیونکہ اس کا کوئی علاقہ نہ تھا۔ ظاہراً بات ختم ہوگئی۔ میں گجرال کمیٹی کا ممبر تھا۔ مجھے یاد ہے کہ ۱۹۷۳ء کے قریب جب یہ کمیٹی لکھنؤ گئی اور یوپی کے وزیر اعلیٰ کملاپتی ترپاٹھی ملنے کو آئے تو انھوں نے آتے ہی از خود کہا کہ میں یوپی میں اردو کو دوسری زبان نہیں مان سکتا۔ یوپی کو دو زبانی ریاست (bi-lingual state) نہیں مان سکتا۔ اس کے علاوہ آپ اردو کے لیے جو سہولتیں چاہیں مجھے لکھ کر دے دیجیے۔ اس پر کمیٹی کے رکن سجاد ظہیر نے کہا کہ آپ تو مان جائیں گے لیکن دفتری عملہ اس پر عمل نہیں کرتا۔ اس پر ترپاٹھی جی نے کہا: ''وہ دوسری باتوں میں بھی کہاں عمل کرتا ہے۔''

دوسری زبان والی بات کوئی خاص معنی نہیں رکھتی۔ امرت رائے خواہ مخواہ اس سے گھبرائے۔ اس کے تحت کچھ ضلعوں میں کچھ کاموں کے لیے اردو کو کچھ سہولتیں دے دی جاتی ہیں جن پر عمل کم ہی ہوتا ہے۔ اکتوبر ۸۹ء میں الیکشن سے پہلے یوپی کے کانگریسی وزیر اعلیٰ نے اردو کو دوسری سرکاری زبان بنانے کا علان کردیا۔ امرت رائے کے علی الرغم اس سے کوئی پہاڑ نہ ٹوٹ پڑا۔ ہندی والوں نے یوپی ہائی کورٹ میں اس فیصلے کے خلاف استغاثہ کیا۔ معاملہ کھٹائی میں پڑگیا۔ میں ۱۹۹۰ء کے بعد تقریباً آٹھ سال لکھنؤ میں رہا ہوں۔ میں نے تو وہاں اس موضوع میں کوئی دلچسپی نہیں پائی۔

اہلِ اردو بالعموم ہندی اور اردو کی دوئی کے وکیل ہوتے ہیں لیکن کچھ اردو والوں نے بھی دونوں کو ایک زبان مانا ہے۔ جب میں نے ہندوستانی کی وکالت کرتے ہوئے دونوں زبانوں کو ایک کہا تو ڈاکٹر مسعود حسین خاں اور مرزا خلیل احمد بیگ مجھ سے بہت ناراض ہوئے۔ ذرا دیکھیں ایسے دوسرے اہلِ اردو کون کون ہیں:

۱ احتشام صاحب نے جون بیمز کی کتاب کا ترجمہ 'ہندوستانی لسانیات کا خاکہ' کے نام سے کیا۔ اس کے مقدمے میں کہتے ہیں:

> ''حقیقت یہ ہے کہ لسانیات کے نقطۂ نظر سے اردو اور ہندی کو دو زبانیں قرار دینا صحیح نہیں۔'' (ص۱۳)

ڈاکٹر ابو محمد سحر نے اپنے ایک مضمون میں احتشام صاحب کے اس بیان کی طرف بھی توجہ دلائی:

> ''اگرچہ اردو اور ہندی لسانیاتی مفہوم میں دو زبانیں نہیں ہیں لیکن عملی حیثیت سے اس وقت تک انھیں دو الگ الگ زبانوں کا مرتبہ حاصل ہے۔''

(ہندوستانی لسانیات کا خاکہ، ص۷، بحوالہ لسانی مطالعے، ص۲۰۳)

میں نے اپنے مضمون 'اردو اور ہندی کا لسانیاتی رشتہ' میں احتشام صاحب کا بیان نقل کیا ہے بلکہ خود بھی یہ کہا ہے:

> ''صحیح صورتِ حال یہ ہے کہ اردو اور ہندی کھڑی بولی کے دو روپ ہیں... کھڑی بولی کے دونوں روپوں کا ادب اور لسانی سرمایہ اتنا مختلف ہوگیا ہے کہ انھیں دو زبانیں نہ ماننا حقیقت کی جانب سے آنکھیں موندلینا ہے۔''
>
> (لسانی مطالعے، ص۲۰۴)

میرا یہ بیان اس وقت کا ہے جب میں نے باقاعدہ لسانیات نہیں پڑھی تھی۔ ساگر اور دھارواڑ کے لسانیاتی اسکولوں میں درس نہیں لیا تھا۔ اپنی کتاب 'عام لسانیات' کی تیاری کے لیے میں نے زبان اور بولی کے فرق کا مطالعہ کیا تو یہ ماننے پر مجبور ہوا کہ اردو اور ہندی لسانیات کی رو سے ایک ہیں۔

۲ پروفیسر آلِ احمد سرور اپنے مضمون 'نئے ہندوستان کی تعمیر میں اردو کا حصہ' میں کہتے ہیں:

> ''اردو زبان ایک آریائی اور ہندوستانی زبان ہے۔ اس کی بنیاد کھڑی بولی پر رکھی گئی ہے۔ اس اعتبار سے اس میں اور ہندی میں کوئی فرق نہیں ہے۔ ہندی اور اردو دو مستقل جداگانہ زبانیں نہیں ہیں۔'' (ادب اور نظریہ، ص۲۶۳)

۳ مسعود حسین خاں:

> ''چونکہ ہندی اور اردو ایک ہی زبان کے دو روپ ہیں اس لیے اس میں ترجے کا پردہ کم سے کم حائل رہتا ہے۔'' (ہماری زبان، ۱۵ جون ۱۹۷۱ء، اردو کا المیہ، ص۳۰۰)

مسعود صاحب کے اس قول کو غافل انصاری سنسار پوری نے اپنے مضمون (ہماری زبان، ۸ اکتوبر ۱۹۸۱ء، ص۲) نیز مانک ٹالا نے پریم چند پر اپنی کتاب (ص ۱۳۹) میں نقل کیا ہے۔

۴ ''دراصل اردو اور ہندی ایک ہی زبان کے دو روپ ہیں جسے ماہرین نے کھڑی بولی کا نام دیا ہے۔'' (سہیل بخاری، اردو کا قدیم ترین ادب، نقوش ۶۵ ص ۱۸۳)

۵ کمال احمد صدیقی صاحب نے ہماری زبان میں تین قسطوں میں ایک مضمون لکھا 'تازہ بھات زیارت اور باسی بھات خیرات' رانی کیتکی کی کہانی کے سلسلے میں ڈاکٹر ابواللیث صدیقی کا یہ قول درج کرتے ہیں:

> ''اردو مخلوط زبان نہیں ہے۔ فارسی، ترکی اور عربی الفاظ کے بغیر بھی یہ اردو ہے اور ہندی بھی، اردو اور ہندی دونوں ایک ہیں۔'' (ہماری زبان، ۲۲ جون ۸۷ء، ص ۷، کالم ایک)

۶ کمال احمد صدیقی نے مندرجہ بالا مضمون میں مجھ سے کہیں زیادہ واشگاف طریقے پر لکھا ہے اور بار بار لکھا ہے:

> ''اردو اور ہندی میں بول چال کی سطح پر کوئی فرق نہیں ہے۔ ٹکسالی ہندی اور ٹکسالی اردو، ادب میں بھی ایک ہیں۔'' (۲۲ جون ۸۷ء، ص ۲ کالم ۳)

> ''ہندی اور اردو، دونوں ایک سکے کے دو رخ ہیں بلکہ ایک ہی رخ ہیں۔'' (ایضاً، کالم ۵)

اور اب مسعود صاحب، ابومحمد سحر اور مرزا خلیل بیگ جگر تھام کر سنیں کہ جو بات میں نے نہیں کہی تھی وہ کمال صاحب نے کہہ دی ہے۔

> ''دستور کے آٹھویں شیڈول میں ہندی اردو کو دو الگ زبانیں تسلیم کیا گیا ہے۔ یہ ایک سیاسی فیصلہ تھا، لسانی نہیں اور اس سیاسی فیصلے کی بنا پر لسانی نتائج اخذ کرنا کم از کم زبان اور ادب کے عالموں کے لیے مناسب نہیں۔'' (ایضاً، ص ۷، کالم ایک)

> ''میں ان لوگوں میں سے ہوں جو بول چال کی ہندی ہی کو بول چال کی اردو کہتے ہیں۔ فارسی رسم خط میں ہندی ہی اردو ہے اور دیوناگری میں اردو ہی

> ہندی ہے۔'' (ایضاً، ص ۷ کالم دو)

> ''اور زبانوں میں میری مادری زبان بھی شامل ہے جو فارسی رسم الخط میں لکھیں تو اردو ہے اور دیوناگری میں لکھیں تو ہندی۔'' (ایضاً، ص ۷ کالم ۳)

> ''اردو اور ہندی دو نام ہیں ایک ہی زبان کے۔'' (ہماری زبان، ۸ جولائی ۸۷ء، ص ۸ کالم ۲)

> ''بول چال کی سطح پر لسانی اعتبار سے ہندی اور اردو ایک ہی ہیں۔ اس لیے بول چال کی ٹکسالی ہندی، دونوں لپیوں میں اور کہیں ہو نہ ہو، اتر پردیش اور دلی کی سرکاری زبان ہے [ہو؟]'' (ایضاً، ص ۷ کالم ۵)

کمال احمد صدیقی صاحب نے یہ مضمون اردو کی حمایت میں لکھا ہے۔ کمال صاحب کو کسی طرح اردو کا دشمن قرار نہیں دیا جاسکتا۔ کیا اوپر کے اقتباسات سے یہ ثابت نہیں ہوتا کہ اردو اور ہندی کو ایک زبان ماننے والا لازماً اردو دشمن نہیں ہوتا۔ مسعود صاحب نے اپنے خطبے میں میرے منہ میں وہ الفاظ رکھ دیے جو میں نے نہیں کہے تھے۔ کمال احمد صدیقی نے آٹھویں شیڈول کا نام لے کر وہی بات کہی، مسعود صاحب نے ان پر گرفت نہیں کی۔

لسانیات اردو اور ہندی کو ایک زبان کہتی ہے۔ اردو کے طرفدار اردو اور ہندی کی ثنویت کے قائل ہیں۔ واضح ہو کہ زبانوں کے تعین میں ان کے محض تکلمی روپ کو دیکھا جاتا ہے۔ مردم شماری میں کسی کی زبان وہ قرار پاتی ہے جو وہ بولتا ہے، نہ کہ وہ جس میں وہ لکھتا پڑھتا ہے۔ کیا اردو اور ہندی کو دو زبانیں کہنے والوں سے میں پوچھ سکتا ہوں کہ کیا یوپی میں اردو اور ہندی بولنے والے ایک دوسرے سے کسی ترجمان کے واسطے سے بات کرتے ہیں؟ یہ کیسی دو زبانیں ہیں جو کئی صدیوں سے پھیلے ہوئے دکنی ادب کو اپنا مال بتاتی ہیں، جن میں پوری کی پوری کتابیں مشترک ہیں: سنگھاسن بتیسی، بیتال پچیسی، مادھونل وکام کندلا اور رانی کیتکی کی کہانی۔ مسعود صاحب نے قصۂ مہر افروز و دلبر کو بغیر کسی ترجمے کے ہندی میں بھی چھاپا، کیوں کہ وہ اسے اردو کے ساتھ ساتھ ہندی کی کتاب بھی مانتے ہیں۔ اپنی آپ بیتی میں لکھتے ہیں:

''یہ شمالی ہند کی سلیس زبان میں لکھی ہوئی ایک قدیم داستان ہے۔ اس داستان کو یہ سمجھتے ہوئے کہ یہ ہندی والوں کے لیے بھی قدیم ہندی کی نثر کے اولیں نمونے کے طور پر اہمیت رکھے گی بڑی محنت سے ہندی رسم خط میں مع حواشی کے شائع کیا۔'' (اردو مسعود، ص ۳۰۰)

اس کے بعد تو کوئی شک نہیں رہتا کہ مسعود صاحب اردو اور ہندی کو ایک زبان مانتے ہیں۔ پاکستانی شاعر ناصر شہزاد کا شعری مجموعہ 'چاندنی کی پتیاں' اگر دیوناگری میں چھاپ دیا جائے تو کیا باعتبار زبان اور کیا باعتبار افکار کیا وہ خالص ہندی کی کتاب معلوم نہ ہوگا؟

اردو کس کی زبان ہے؟

اب لیں دوسرا سوال، یعنی اردو مسلمانوں کی زبان ہے کہ دونوں مذہب والوں کی؟

ہرچند کہ مولوی عبدالحق تقسیم سے پہلے یہ کہتے تھے کہ ''اردو خالص ہندوستان کی پیداوار ہے اور دونوں قوموں یعنی ہندو اور مسلمانوں کے لسانی، تہذیبی اور معاشرتی اتحاد کی بدولت وجود میں آئی۔''(1)

تقسیم کے بعد جبکہ ان کا عندیہ یہ ہوگیا کہ عربی فارسی اور ترکی اسی قدر اسلامی زبانیں ہیں جتنی اردو ہے۔ حالی 'مقدمۂ شعر و شاعری' میں پہلے ہی کہہ چکے ہیں:

''اگر عربی کے ساتھ ترکی، پشتو اور اردو کو بھی جو کہ خالص مسلمانوں کی زبانیں ہیں، شامل کرلیا جائے ...'' (مقدمہ، مکتبہ جامعہ دلی ۱۹۶۹ء، ص ۳۲)

مولوی عبدالحق نے اسی پر اکتفا نہیں کی، انھوں نے پاکستان کے قیام کا سہرا بھی اردو کے سر باندھ دیا۔ ہندی کے کسی ادیب نے ایسا نہیں کیا۔ مولوی صاحب نے ۱۵ فروری ۱۹۶۱ء کو غالب برسی کے موقع پر کراچی میں کہا:

''پاکستان کو نہ جناح نے بنایا نہ اقبال نے بلکہ اردو نے پاکستان کو بنایا۔ ہندوؤں اور مسلمانوں میں اختلاف کی اصلی وجہ اردو زبان تھی۔ سارا دو قومی نظریہ اور سارے اپنے اختلاف صرف اردو کی وجہ سے تھے، اس لیے پاکستان

---

1 رسالہ انجیارج کراچی، عبدالحق نمبر، اگست ۱۹۵۹ء، ص ۱۴

پر اردو کا بڑا احسان ہے۔''(1)

اردو تحریک میں مولوی عبدالحق کی خدمات میں شبہ کرنا کفر کے برابر ہے لیکن اردو کے آغاز کے سلسلے میں ان کی تضاد بیانی کو دیکھ کر ان کے معیارِ اخلاق و دیانت داری کے بارے میں سوچنا پڑتا ہے۔

غیر منقسم ہندوستان کی انجمن ترقی اردو میں ہاشمی فریدآبادی ایک اہم رکن تھے اور مولوی عبدالحق کے دست راست تھے۔ میں نے مولوی صاحب کے مندرجہ بالا بیان پر احتجاج کیا تو انھوں نے قومی زبان بابت یکم و ۱۶ جولائی ۱۹۶۱ء میں ایک مضمون 'اردو زبان کی حقیقت' کے عنوان سے لکھا۔ اس کے پہلے پیراگراف میں انھوں نے لکھا:

''قومی زبان کا مسئلہ ... بڑی ملی اور سیاسی اہمیت رکھتا ہے اور ادھر اس باب میں عام طور پر تعلیم یافتہ طبقے میں ایسے خیالات پھیل گئے ہیں جو نہ صرف مضرت رساں بلکہ غلط نظریات پر مبنی ہیں۔''

ان مضرت رساں نظریات میں سے ایک یہ ہے:

''اردو ہندو اور مسلمانوں کی مشترکہ زبان ہے، دونوں قوموں نے اسے بنایا اور ہندوستان کے مختلف حصوں میں پھیلا دیا۔'' (ص ۳۴)

انھوں نے آگے لکھا:

''ایک خاص بات یاد رکھنے کے لائق یہ ہے کہ ہندوستان کے مختلف صوبوں میں، مگر صرف مسلمانوں میں، اس نئی مخلوط زبان کا رواج پایا جاتا ہے۔ اس میں کسی مسلمہ ہندو نے، جہاں تک معلوم ہے، اس نئی زبان اردو کو بنانے میں کوئی نمایاں حصہ نہیں لیا۔'' (ص ۳۷)

''اسے بلاشبہ ہندوستان کے مسلمانوں ہی نے تیار کیا ... واقعتاً اردو ہندوستان کے سبھی مسلمانوں کی کوشش کا نتیجہ اور سب کی مشترکہ زبان ہے، اگرچہ ہر ملک میں مسلمان دوسری مقامی بولیاں بھی جانتے اور بولتے تھے۔'' (ص ۳۸)

ہاشمی فریدآبادی مرحوم ہندوؤں اور مسلمانوں کی لسانی تقسیم کے سلسلے میں یہاں تک کہہ گئے کہ ایک ہی علاقے کے رہنے والے مسلمان وہاں کے ہندوؤں کی زبان سمجھ بھی

---

1 قومی زبان کراچی، بابت ۱۶ فروری ۱۹۶۱ء، ص ۲۱

نہیں سکتے، لکھتے ہیں :

''کاتب الحروف کا خاندان تین صدی سے نواحِ دہلی کا باشندہ ہے لیکن وہاں کا دیہی کسان، مالی، اہیر ہندوؤں کی اصلی بولی نہ بول سکتا تھا نہ پوری طرح سمجھ سکتا تھا۔ اسی طرح خاص شہر دہلی کے ہندو راج مزدور، بیٹے اگرچہ ہماری اردو بولتے سمجھتے تھے مگر ان کی گھریلو بولی بہت مختلف اور مسلم اردو سے جداگانہ چیز تھی۔'' (ص ۳۸)

یہ قول بالکل غلط ہے۔ دہلی کے ہندو اور مسلم عوام کی زبان میں کوئی فرق نہیں رہا۔
ہاشمی مزید لکھتے ہیں :

''سندھی اور پشتو اردو سے اتنی بعید نہیں جتنی نواحِ لکھنؤ فیض آباد کے ہندوؤں کی دیہی بولیاں مغائرت رکھتی ہیں۔'' (ص ۳۸)

گویا لکھنؤ اور فیض آباد کے باہر دیہات میں مسلمان اودھی نہیں بولتے، وہاں کے دیہاتی مسلمان سندھی اور پشتو (اور شاید عربی اور ترکی بھی) سمجھ سکتے ہیں لیکن اپنے ہمسایہ ہندوؤں کی زبان نہیں۔ ہاشمی صاحب سے بہت پہلے حافظ محمود شیرانی نے بھی مذہب اور زبان کو اسی طرح جوڑا تھا۔ ۱۹۳۰ء کے ایک مضمون میں کہا :

''گجرات کی زبان اگرچہ گجراتی ہے لیکن مسلمانوں نے من حیث القوم اردو کو اپنی زبان تسلیم کرلیا۔ عام طور پر اقلیتوں کا قاعدہ ہے کہ اپنی قومیت کو غیر اکثریت سے محفوظ رکھنے کی غرض سے اپنی زبان، مذہب اور رسوم کی سختی کے ساتھ پابند ہوجاتی ہیں یہی حالت گجرات میں مسلمانوں کی ہوئی جہاں ہندوؤں کی اکثریت تھی۔''[1]

ہندی کے امرت رائے کہتے ہیں کہ سترھویں صدی کے آخر بلکہ اٹھارھویں صدی کی ابتدا تک اردو ہندو مسلمانوں کی مشترکہ زبان تھی لیکن حافظ محمود شیرانی، مولوی عبدالحق اور مولانا ہاشمی فریدآبادی کو اصرار ہے کہ اردو ابتدا سے تا حال مسلمانوں کی زبان ہے۔ لسانی

1 شیرانی : "گوجری یا گجراتی اردو سولھویں صدی عیسوی میں" اورینٹل کالج میگزین لاہور نومبر ۱۹۳۰ء و فروری ۱۹۳۱ء باز طباعت بہ عنوان "گوجری یا گجراتی اردو سولھویں صدی عیسوی میں" مشمولہ مقالاتِ شیرانی جلد اول لاہور، ۱۹۶۶ء ص ۱۶۱

علیحدگی پسند کون ہے؟ ہندی کے امرت رائے کہ خود اردو والے؟ مولوی عبدالحق نے ایک قدم اور بڑھا کر قیامِ پاکستان کا ذمے دار صرف اردو کو ٹھہرایا ہے۔ اسی بات کو ان کے جانشین جنرل سکریٹری انجمن ترقی اردو (پاکستان) جناب جمیل الدین عالی نے اور کھل کر کہا۔ انجمن نے ۱۹۷۶ء میں ڈاکٹر معین الدین عقیل کا تحقیقی مقالہ 'جنگِ آزادی میں اردو کا حصہ' شائع کیا۔ اس کے مختصر مقدمے میں جمیل الدین عالی صاحب نے لکھا :

''انھوں نے انجمن ترقی اردو اور مولوی عبدالحق کی ان تاریخ ساز سرگرمیوں پر بہت ہی مختصر انداز میں تبصرہ کیا ہے جو ہماری جنگِ آزادی اور بطور خاص تقسیم ہند کے سلسلے میں کوئی مورخ نظرانداز نہیں کرسکتا۔ ہمارے لیے تحریکِ آزادی آخری تجزیے میں کیا ہے؟ قیامِ پاکستان، اور قیامِ پاکستان کے لیے انجمن اور مولوی صاحب نے جن عظیم مشکلات میں طاقتور عناصر کے خلاف اردو سے جس طرح کا کام لیا ہے، اس کی کہانی بھی تفصیلی طور پر اس کتاب کی زینت بنتی تو اس کی افادیت میں بڑا اضافہ ہوتا۔''

اگر کوئی ہندی والا یہ کہتا کہ متحدہ ہندوستان کی اردو تحریک کا مقصد ملک کو تقسیم کرنا تھا تو سارے اردو والے اس کے خون کے پیاسے ہوجاتے۔ میرے علم کی حد تک کسی معتبر ہندی ادیب یا ہندو لیڈر نے محض اردو کو تقسیم ملک کا ذمے دار قرار نہیں دیا۔ اب اردو والے کیا کہیں گے؟ جمیل الدین عالی کو نظرانداز کیا جاسکتا ہے لیکن مولوی عبدالحق کو نہیں۔ حالانکہ تحقیق میں قاعدہ ہے کہ کسی کا مؤخر بیان مقدم بیان کو منسوخ کرکے اس پر فوقیت رکھتا ہے۔ مولوی عبدالحق اور ہاشمی فریدآبادی کے بعد کے بیانات سے تو یہ ثابت ہوہی جاتا ہے کہ متحدہ ہندوستان میں ان کا اردو کو ہندو مسلمان کا ناقابلِ تقسیم ورثہ کہنا محض مصلحت کوشی اور زمانہ سازی تھا، ان کا پرخلوص عقیدہ نہ تھا۔ اپنے اس رویے سے انھوں نے موجودہ ہندوستان کے اردو رہنماؤں کو بھی مشکل میں ڈال دیا ہے۔

یہ حضرات اردو کو 'مشرف بہ اسلام' کرنے میں مستغرق ہیں، ایک دوسرے صاحب اردو رسم الخط کو غازیِ اسلام بنادیتے ہیں۔ مشہور نقاد محمد حسن عسکری مرحوم کا دعویٰ ہے :

''اردو رسم الخط ملتِ ابراہیم حنیف کا پرچم ہے بلکہ یہ رسم الخط تو مؤذن ہے جو

ہر وقت لاالہٰ الا اللہ پکارتا رہتا ہے، غازی ہے جو اللہ اکبر کے نعروں سے تعینات کی فوجوں کو غارت کرکے واحدیت اور احدیت کا اقتدار قائم کرتا ہے۔"

(جامعہ، دلّی فروری ۱۹۷۲ء ص ۱۲۰)

اگر اردو رسم الخط سے ان کی مراد سامی رسم الخط ہے تو یہ دعویٰ صحیح نہیں۔ تعجب ہے کہ محمد حسن عسکری جیسا نقاد خود اپنے رسم الخط کی تاریخ سے واقف نہیں۔ سامی خط قبلِ اسلام کا ہے۔ اسے یہودیوں نے عبرانی کے لیے اور دورِ جاہلیت میں عربوں نے عربی کے لیے استعمال کیا۔ متحدہ ہندوستان میں سندھ اور پنجاب کے تمام اور دلّی و یوپی کے بہت سے ہندو اس رسم الخط کو استعمال کرتے تھے اور ان میں سے کچھ اب بھی کرتے ہیں۔ دنیا بھر میں مسلمانوں کی سب سے زیادہ آبادی انڈونیشیا میں ہے جہاں رومن رسم الخط مستعمل ہے، دوسرے نمبر پر بنگلہ دیش ہے جہاں دیوناگری خط کی بنگلہ شکل رائج ہے۔ عسکری کی دلیل کی کجی اور بیجا جذباتیت ظاہر ہے۔

عزیز احمد اپنی انگریزی کتاب میں لکھتے ہیں کہ اردو میں ہندوستانی عناصر کو رد کرنے کا یہ نتیجہ نکلا کہ ہندو قوم کی اکثریت نے اردو کو رد کرکے جدید ادبی ہندی کو اختیار کرلیا۔[1]

میں نے ایک مضمون 'اردو، ہندی یا ہندوستانی' رسالہ علم و دانش سری نگر، بابت فروری مارچ ۱۹۷۳ء نیز رسالہ ہندوستانی زبان ممبئی بابت اکتوبر ۱۹۷۳ء میں شائع کیا۔ یہ میرے مجموعے 'حقائق' ۱۹۷۸ء میں بھی شامل ہے۔ اس میں میں نے لکھا ہے:

"ہندوستان کے آئین میں اردو ہندی کو دو زبانوں کی حیثیت سے درج کرنا سیاسی مصلحت ہے، لسانی حقیقت نہیں۔" (حقائق، ص ۳۴۳)

اسے دیکھ کر الگاؤ کے سارے قائدین جامے سے باہر ہوگئے۔ میں غلط فہمی سے یہ سمجھتا تھا کہ دستور ساز اسمبلی میں اس مسئلے پر بہت سی بحث ہوئی ہوگی جس میں یہ سمجھوتہ کیا گیا ہوگا کہ اردو اور ہندی دونوں کو آزاد زبان کی حیثیت سے درج کیا جائے۔ میں نے یہ نہ سوچا کہ تقسیم ملک اور اس کے فسادات کے بعد اس کے اتنے وکیل کہاں سے نکل آئے۔ بعد میں مجھے معلوم ہوا:

1 Aziz Ahmad : Studies in Islamic Culture in the Indian Ervironment

"تقسیم ملک کے فوراً بعد ہندوستان کی آئین ساز اسمبلی کی مسودہ کمیٹی (ڈرافٹنگ کمیٹی) کی میٹنگ ہوئی۔ اس کے ایک رکن ڈاکٹر ایم ستیہ نارائن تھے جو آندھرا کے باشندے رہے ہوں گے۔ انھوں نے تجویز کی کہ آئین میں ایسی زبانوں کی فہرست لگادی جائے جنھیں انتظامی، سائنسی اور تکنیکی اغراض کے لیے ترقی دی جائے۔ پنڈت نہرو نے پوچھا کہ ایسی فہرست کی کیا ضرورت ہے؟ ستیہ نارائن نے کہا کہ ہمارے ملک میں زبانوں میں بہت رقابت رہی ہے اس لیے اہم زبانیں شمار کرادی جائیں تو بہتر ہے۔ پنڈت نہرو نے ان سے کہا کہ ایسی فہرست ابھی بنا کر دکھاؤ۔ انھوں نے بارہ زبانوں کی فہرست پیش کی۔ اس میں پنڈت جی نے اردو کا نام تیرھویں زبان کے طور پر شامل کردیا (عیسائیوں میں تیرہ کا عدد منحوس سمجھا جاتا ہے)۔

ڈرافٹنگ کمیٹی کے ایک رکن نے، جن کا نام ڈاکٹر ستیہ نارائن نے پوشیدہ رکھا ہے، پنڈت جی سے پوچھا کہ اردو کس کی زبان ہے؟ پنڈت جی نے برجستہ جواب دیا: "یہ میری زبان ہے، میری ماں کی ہے، نیز میری grandmother (دادی یا نانی) کی بھی۔" اس پر معترض ممبر بھنائے تو بہت، لیکن پنڈت نہرو کے سامنے کچھ نہ کرسکتے تھے۔"[1]

اس موقع پر ڈاکٹر آلوک رائے اپنی انگریزی کتاب 'ہندی نیشنلزم' میں لکھتے ہیں کہ معترض ممبر نے جواہر لال سے کہا کہ برہمن کے بیٹے ہوتے ہوئے تم اردو کو اپنی آبائی زبان کہہ رہے ہو تمھیں شرم نہیں آتی۔ اس پر نہرو کچھ نہ بولے۔ (ص ۱۱۳-۱۱۲)

آلوک رائے کا یہ کہنا غلط ہے۔ میں نے ستیہ نارائن کا پورا پمفلٹ پڑھا ہے۔ نہ کوئی ممبر نہرو سے ایسا کہہ سکتا تھا نہ کسی نے کہا۔

ڈاکٹر مسعود حسین خاں، ڈاکٹر خلیل بیگ اور ڈاکٹر ابو محمد سحر نے (ہماری زبان، ۲۲ مئی ۱۹۸۷ء، ص ۷) مجھے یہ اعزاز دیا ہے کہ امرت رائے نے میرے قول کی بنا پر اپنی کتاب کی پوری عمارت تعمیر کی۔ میں نے حقیقت جاننے کے لیے امرت رائے کو الٰہ آباد فون کیا۔

1 M. Satyanarayana : The Place and Position of a Link Language in the Multi-Lingual Setup of India (Mahatma Gandhi Memorial Research Centre, Bombay, 1977 p. 41

انھوں نے بتایا کہ ۱۹۶۵ء میں یوپی میں اردو کو دوسری سرکاری زبان بنائے جانے کی مانگ کی جارہی تھی۔ انھوں نے اس سال ہندی کے کسی اشتراکی رسالے (یا مجموعے 'نکلت دھارا') میں ہندی اردو کے موضوع پر مضمون لکھ کر اس مانگ کی مخالفت کی۔ ۱۹۷۷ء میں جب انھیں نہرو فیلوشپ ملی تو انھوں نے اردو ہندی کے موضوع کو منتخب کیا۔ واضح ہو کہ میرا مضمون سب سے پہلے ۱۹۷۳ء میں شائع ہوا۔ ظاہر ہے کہ امرت رائے کو اس سے تحریک نہیں ملی۔ وہ اپنا مضمون ۱۹۶۵ء ہی میں ضبط تحریر میں لا چکے تھے۔

میں مارچ ۱۹۷۰ میں الٰہ آباد سے حیدرآباد منتقل ہوگیا۔ امرت رائے کی کتاب ۱۹۸۴ء میں شائع ہوئی۔ میرا خیال ہے کہ انھوں نے اس کی تسوید کا کام میرے الٰہ آباد سے جانے کے بعد کیا ہوگا۔ میرے قیام الٰہ آباد میں کبھی ذکر نہ آیا کہ وہ کیا لکھنا چاہتے ہیں۔ اب جو میں نے توجہ سے ان کی کتاب پڑھی تو اردو فارسی حوالوں کو دیکھ کر لگتا ہے کہ میں نے انھیں شاید ان کا پچاس فیصد مواد ہی دیا ہے، باقی انھوں نے کسی اور ذریعے سے لیا ہوگا۔ ان سے خود میرے علم میں اضافہ ہوا مثلاً انشا اور دریائے لطافت کے بارے میں انھوں نے جو کچھ لکھا ہے اس کا بہت کچھ حصہ میرا دیا ہوا نہیں۔ امرت رائے عمر میں مجھ سے بڑے تھے۔ اردو ہندی کے معاملوں میں مجھ سے زیادہ نظر رکھتے تھے۔

مختصراً لکھتا ہوں کہ میں اردو اور ہندی کو ایک زبان کیوں مانتا ہوں۔ ڈاکٹر مرزا خلیل بیگ نے اصول پیش کیا ہے:

> "کسی زبان کے لسانیاتی مطالعے میں تقریر یا تکلم (speech) کو اولیں حیثیت حاصل ہے یعنی اصل زبان وہ تصور کی جاتی ہے جو تقریری یا تکلمی (spoken) ہوگی۔" (جدید صوتیات اور علم تجوید مشمولہ لسانی تناظر، دہلی ۱۹۹۷ء، ص ۹۳)

اردو اور ہندی بات چیت کی سطح پر سو فیصدی ایک ہیں۔ دونوں کا صرف و نحو اور بنیادی شبد بھنڈار وغیرہ یکساں ہیں۔ حد یہ ہے کہ دونوں میں کتابیں تک مشترک ہیں مثلاً عیسوی خان بہادر کی 'قصہ مہر افروز و دلبر' اور 'رس چندرکا'، فورٹ ولیم کالج کی 'سنگھاسن بتیسی، بیتال پچیسی، مادھونل و کام کندلا'، انشا کی 'رانی کیتکی کی کہانی'، آرزو لکھنوی کی 'ٹھیٹھ اردو کی غزلیں'، پاکستانی شاعر ناصر شہزاد کا شعری مجموعہ 'چاندنی کی پتیاں' وغیرہ۔

واضح ہو کہ تقسیم ملک سے پہلے کی کسی مردم شماری میں اردو اور ہندی کو الگ زبانوں کے طور پر درج نہیں کیا گیا۔ (گجرال کمیٹی رپورٹ دفعہ ۱۰۶/۲/، ص ۵۴)

۱۹۰۱ء کی مردم شماری میں اردو یا ہندوستانی کو کھڑی بولی کے برابر لیا گیا، برج اور قنوجی دونوں کو برج بھاشا کے برابر لیا گیا۔ باگھیلی کو اودھی میں شامل کیا گیا۔ (کنگ کی انگریزی کتاب، ص ۳۱)۔ ۱۹۲۱ء کی مردم شماری کے موقع پر پنڈت مدن موہن مالویہ نے کوشش کی کہ زبان کے کالم میں ہندوؤں کے لیے ہندی اور مسلمانوں کے لیے اردو لکھا جائے لیکن یہ کوشش کامیاب نہ ہو سکی۔ لسانی جائزہ کرنے والے گریرسن مردم شماری کے چیئرمین تھے۔ انھوں نے زبان کے کالم میں ہندوستانی کا لفظ درج کرادیا۔

مجھے یاد نہیں کہ ۱۹۵۱ء تا ۱۹۷۱ء کی مردم شماری میں میری کیا زبان لکھی گئی، میرا فارم بھرا بھی گیا کہ نہیں لیکن چونکہ آئین میں اردو اور ہندی دو الگ زبانیں ہیں اور ہندوستانی نام کی کوئی زبان نہیں اس لیے میری زبان اردو لکھی گئی ہوگی، ہندی نہیں۔ ۱۹۸۱ء کی مردم شماری میں میں حیدرآباد سینٹرل یونیورسٹی کے کیمپس میں تھا۔ ایک صبح میں نے دیکھا کہ سامنے کے کوارٹر کے آگے دو شخص کچھ فارم وغیرہ لیے کھڑے ہیں۔ میں ان کے پاس گیا تو معلوم ہوا کہ مردم شماری والے ہیں۔ میں نے ان سے کہا کہ سامنے میرے مکان میں بھی آ جائیں۔ وہ کام چور نہ آئے اور کہیں غائب ہوگئے۔ اس طرح میرا اور میری بیوی کا نام لکھا ہی نہ گیا۔ پرانے شہر کے کئی طالب علموں نے بتایا کہ ان کی گنتی نہیں ہوئی۔ وہ سمجھے کہ یہ ان کی زبان اردو کی وجہ سے ہوا ہے۔ میں نے اپنے کیمپس کی حالت بتائی۔ میرا لڑکا فریدآباد ہریانہ میں تھا۔ اس نے بتایا کہ ان کا پورا کوچہ مردم شماری سے چھوٹ گیا، کام چور عملے نے کتنوں کے نام چھوڑ دیے ہوں گے!

۱۹۹۱ء میں میں ریٹائر ہو کر لکھنؤ میں اپنے مکان میں رہتا تھا۔ ایک دن ایک لڑکا مردم شماری کے لیے آیا۔ وہ انٹرمیڈیٹ کا طالب علم تھا۔ اس نے مجھ سے پوچھ کر میرا اور اہلیہ کا فارم بھرا۔ میں نے کہا کہ تم نے ہماری زبان تو پوچھی ہی نہیں۔ اس نے کہا کہ میں نے دونوں کی زبان ہندی لکھ دی ہے۔ میں نے کہا کہ میرے فارم میں کاٹ کر اردو لکھو۔ میں نے اپنی آنکھوں سے یہ تصحیح دیکھ لی۔ علی گڑھ کے غازیان اردو (میرے معترضان اردو

چاہیں تو ایک حلف نامہ بھر کر بھیج دوں۔ بے پڑھے آدمی، بالخصوص دیہاتی تو زبان کے نام سے واقف ہی نہیں ہوتے، لسانی جائزہ لینے والے ہی ان کی واقعی زبان کا فیصلہ کر دیتے ہیں۔

تقسیم ملک سے پہلے مسلم لیگ نے دو قومی نظریہ اختراع کیا۔ جیسا کہ میں پیچھے لکھ آیا ہوں، پاکستان کے گورنر جنرل جناح صاحب نے اپنی ۱۱ اگست ۱۹۴۷ء کی دستور ساز اسمبلی کی تقریر میں آئندہ کے لیے پاکستان کے سب شہریوں کو یکساں طور پر پاکستانی قرار دے کر دو قومیت ختم کر دی۔ معلوم نہیں وہاں کے آئین میں کیا ہے۔ ہندوستان میں یہ نظریہ نہیں ہے لیکن مردم شماری اور زبان کے معاملے میں یہ اب بھی رائج ہے۔ یوپی، بہار اور ہندی علاقوں کے ہندو مسلمان ایک زبان بولتے ہیں، کسی ترجمان کی مدد نہیں لیتے۔ لیکن ہندو پروفیسر اور ہندو مزدور کی زبان ہندی لکھی جاتی ہے اور ساتھ ہی مسلمان پروفیسر اور مسلمان مزدور کی اردو۔ میتھلی بولنے والے کسان کی زبان کو اردو لکھنا بھی ویسی ہی بددیانتی ہے جیسے شہر کے مسلمان مزدور کی زبان کو ہندی لکھنا۔ میں نہیں جانتا کہ ہندی کے عظیم علاقے میں واقعی کس کی زبان کیا ہے۔ کہا جائے گا کہ میں نے ۱۹۹۱ء کی مردم شماری میں اپنی زبان اردو اور بیوی کی زبان ہندی لکھا کر اسی دو قومیت کا ارتکاب کیا ہے، مجھے اپنا جرم قبول ہے۔ لیکن مجھے اس سے بہتر یا صحیح راستہ بھی سجھائی نہیں دیتا۔ بیشک اردو کہو کہ ہندی دونوں زبانیں تو دراصل ایک ہیں۔

لیکن اگر مسلمانوں کے بقول یہ دو زبانیں ہیں تو مزید دیکھیں کہ اس خصوص میں کس نے کیا کہا ہے۔ اردو کو وہ کس کی زبان لکھتے ہیں۔

انشا: محاورۂ ہندی از گویائی اہلِ اسلام است (دریائے لطافت، [illegible] دوم، ص۹)

غالب: میر مہدی کے نام: ارے اب اہلِ دہلی ہندو ہیں یا اہلِ حرفہ ہیں یا خاکی ہیں یا پنجابی ہیں یا گورے ہیں۔ ان میں سے تو کس کی زبان کی تعریف کرتا ہے۔
(خطوطِ غالب مرتبہ مالک رام، ص۱۹-۳۱۸)

سرسید: چونکہ یہ زبان خاص بادشاہی بازاروں میں مروج تھی اس واسطے اس کو زبانِ اردو کہا کرتے تھے۔ گویا کہ ہندوستان کے مسلمانوں کی یہی زبان تھی۔ (آثار

الصنادید، طبع اول ۱۹۷۴ء، چوتھا باب ص۱۲)

سرسید کا انگلستان سے مکتوب محسن الملک کے نام: بابو شیو پرشاد صاحب کی تحریک سے عموماً ہندو لوگوں کے دل میں جوش آیا ہے کہ زبانِ اردو و خطِ فارسی جو مسلمانوں کی نشانی ہے مٹا دیا جائے۔ (ہندی اردو تنازع، ص۱۳۵)

حالی: اگر عربی کے ساتھ فارسی، ترکی، پشتو اور اردو کو بھی جو کہ خالص مسلمانوں کی زبانیں ہیں شامل کر لیا جائے۔ (مقدمہ شعر و شاعری، مکتبہ جامعہ دہلی ۱۹۶۹ء، ص۳۲)

حالی: اردو ڈکشنری لکھنے کے لیے دو نہایت ضروری شرطیں ہیں۔ ایک یہ کہ لکھنے والا دہلی کا ہو، دوسرے یہ کہ ڈکشنری لکھنے والا شریف مسلمان ہو کیونکہ خود دہلی میں بھی فصیح اردو صرف مسلمانوں کی زبان سمجھی جاتی ہے۔ ہندوؤں کی سوشل حالت اردوئے معلی کو ان کی مادری زبان نہیں ہونے دیتی۔ (فرہنگِ آصفیہ پر ریویو کرتے ہوئے، ۱۸۸۷ء، مضامینِ حالی، ص۵۸)

سید احمد دہلوی کے لیے قاضی عبدالودود کہتے ہیں کہ اردو ان کے نزدیک صرف دہلی کی اردو ہے مگر مصیبت یہ آن پڑی کہ دہلی کے ایک ہندو نے ۱۸۸۶ء میں 'مخزن المحاورات' ایک جلد میں شائع کی۔ سید احمد نے 'فرہنگِ آصفیہ' میں گلچھرے اڑانا کے تحت لکھا کہ ہمارے نئے محاورہ داں مسلمانوں کا محاورہ کیا جانیں۔ دوبارہ ص۶۳ پر اس محاورے کے ضمن میں لکھا: اہلِ زبان اصل اور نقل کا انصاف کر سکتے اور جو نکات خاص مسلمانوں کی رسوم وغیرہ سے متعلق ہیں ان میں غور فرما سکتے ہیں کہ کون کہاں کہاں گرا اور کون کہاں بازی لے گیا۔ (قاضی عبدالودود: مجموعہ زبان شناسی، ص۵۸-۵۷)

صفیر بلگرامی، 'تذکرہ جلوۂ خضر' کا دیباچہ:

"ہر چند ہر جگہ کی زبان کے محاوروں کے سبب سے ہر جگہ کی اردو میں اختلاف ہے مگر سب اردو کا میل جول رکھتے ہیں ... اس لیے اردو سے موسوم ہوئی ... اسی لیے یہ زبان مسلمانوں کی زبان سے پکاری جاتی ہے اور مسلمانوں ہی کو اس کے اصلی باپ ہونے کا دعویٰ ہے۔" (جلوۂ خضر، آرہ ۱۸۸۵ء، ص۱۶)

رشید حسن خاں اپنی کتاب 'ادبی تحقیق، مسائل اور تجزیہ' میں لکھتے ہیں:

''پاکستان میں یہ رجحان نشوونما پا رہا ہے کہ مختلف تہذیبی مظاہر کو 'اسلامی' بنا لیا جائے، زبان بھی اُس کا شکار ہوئی ہے۔ حکومتِ پاکستان کے شعبۂ نشر و اشاعت کی فرمائش پر ثقافتِ پاکستان کے نام سے شیخ محمد اکرام (مرحوم) نے ایک کتاب مرتب کی تھی، اُس میں زبان کے آغاز کے متعلق یہ عبارت ملتی ہے:

'اُردو کی ابتدا کہیں بھی ہوئی ہو، اُس کی اصل ابتدا برِصغیر کے مسلمانوں کے دل میں ہوئی، جس میں یہ خواہش پنہاں تھی کہ وہ ایک ایسی زبان ایجاد کریں جو مقامی بول چال میں اُن کی مشترک ایرانی ثقافت اور عربی ورثے کی ترجمانی کر سکے۔ (ص ۲۱۴)'

اس طرح کے بیانات جذباتی سطح پر کیسے ہی دل فریب ہوں، مگر اصولی بحثوں میں وہ کارآمد نہیں ہوسکتے؛ البتہ یہ ضرور ہوسکتا ہے کہ ادب کے طالب علم مغالطے میں مبتلا ہوجائیں۔ مولف بھی اِسی رجحان کا شکار ہوئے ہیں۔ اُن کے اندازِ نگارش اور طرزِ استدلال سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ عربی فارسی لفظوں کی کمی بیشی کو اکثر جگہ زبان کی پہچان اور اُس کے ارتقا کا پیمانہ بنایا گیا ہے، 'مسلمانوں کے لفظ' اِسی تصور کی پیداوار ہے (اور اس کے لیے یہ فرض کرلیا گیا ہے کہ عربی اور فارسی گویا 'اسلامی' زبانیں ہیں۔ لسانیات کے نقطۂ نظر سے یہ بے معنی بات ہے) اِسی لفظ فریبی کے تحت ڈاکٹر جمیل الدین جالبی نے 'پاکستان میں اردو' کے حصے میں لکھا ہے:

'مغربی پاکستان کی سب زبانوں میں جو چیز مشترک ہے، وہ اُردو زبان اور اُس کا ذخیرۂ الفاظ ہے، جس میں اسلامی روح اِس طرح سرایت کیے ہوئے ہے کہ اسلام اور اُردو ایک دوسرے کے ترجمان اور علامت بن گئے ہیں۔ (ص ۶۶۹)' ''

(ادبی تحقیق، مسائل اور تجزیہ، ص ۹۷ - ۲۹۶)

بھارتیہ ساہتیہ پریشد میں مسلم لیگ اور اردو کے جعل سازوں نے مہاتما گاندھی سے اردو کے قرآن کے حروف میں لکھے جانے کا قول منسوب کیا۔ مولوی عبدالحق نے اسے گاندھی جی کی ریا کی چادر اتار کر پھینکنا لکھا ہے۔ مجھے معاف کیا جائے اگر یہ گناہ ہے تو یہ مبینہ مشاہیر اردو صدیوں سے کرتے آئے ہیں۔ افسوس کہ مجھے اردو تحریک پر شروع سے آخر

تک خلوص کے بجائے سیاست کے پرچم لپٹے ہوئے دکھائی دیتے ہیں۔ ہندی کے چندر بلی پانڈے نے کہا ہے: ''اردو کہیں میل جول کی مٹھائی بتائی جاتی ہے تو کہیں جہاد کرنے کے لیے نبی کی تلوار'' (پانڈے: راشٹر بھاشا پر وچار، بنارس ۱۹۵۷ء، ص ۲۱۹ بحوالہ آلوک رائے، ص ۶۱)

سرسید جو 'اسبابِ بغاوتِ ہند' میں ہندو مسلم علیحدگی کے سب سے بڑے وکیل نظر آتے ہیں، ۱۸۶۷ء میں ہندو مسلم ایکتا کو صرف اس شرط پر قبول کرسکتے ہیں کہ اگر ہندو تہذیبی اعتبار سے مسلم حکومت والی غلامی کے لیے تیار رہیں اور سرسید کے جلو میں نعرہ لگائیں کہ ہندی ایک مصنوعی زبان ہے۔ جب انھوں نے اپنے تشخص کی بازیافت کرنی چاہی تو سید صاحب ان کے مستقل دشمن ہوگئے۔ حالی اس کے بعد بھی انجمن پنجاب میں حبِ وطن کی مدح میں کہتے ہیں:

تم اگر چاہتے ہو ملک کی خیر
نہ کسی ہم وطن کو سمجھو غیر
ہو مسلمان اس میں یا ہندو
بودھ مذہب ہو یا کہ ہو برہمو
سب کو میٹھی نگاہ سے دیکھو
سمجھو آنکھوں کی پتلیاں سب کو

لیکن علی گڑھ تحریک میں پہنچ کر ۱۸۸۸ء میں ترکیب بند 'شکوۂ ہند' میں مسلمانوں کو ہندوستان کے بدیسی مہمان کہہ دیا۔

یہ ایک حقیقت ہے کہ انیسویں اور بیسویں صدی میں اردو کو محض مسلمانوں کی زبان قرار دینے والے مشاہیر کے پرے کے پرے جمع ہیں۔ اردو ہندوؤں اور مسلمانوں کا مشترکہ ورثہ ہے یہ خیال انجمن کے صدر سر تیج بہادر سپرو نے 'لیڈرز' اخبار بابت ۲۹ دسمبر ۱۹۲۸ء میں لکھا:

''اردو کو میں مسلمانوں کی زبان نہیں سمجھتا۔ یہ ہندو اور مسلمانوں کی مشترک زبان ہے۔'' (تارِخ، ص ۳۴)

ہماری زبان کے پہلے صفحے پر یہ قول درج ہوتا تھا :

"اردو ہندو اور مسلمانوں کا ناقابلِ تقسیم ورثہ ہے جسے کسی طرح تقسیم نہیں کیا جاسکتا۔"

جبکہ ڈاکٹر فرمان فتح پوری ۱۹۰۶ء کے تعلق سے کہتے ہیں:

"اب برصغیر کے مسلمانوں کے پاس بعض صوبائی تنظیموں کے علاوہ قومی سطح پر تین بڑی جماعتیں ہیں:
(۱) مسلم ایجوکیشنل کانفرنس ۱۸۸۶ء، (۲) انجمن ترقی اردو ۱۹۰۳ء، (۳) مسلم لیگ ۱۹۰۶ء۔

ان اداروں میں جو رشتۂ اتحاد پہلے دن قائم ہوگیا تھا وہ آخر تک برقرار رہا۔" (تازع، ص ۲۳۹-۳۰)

بھارتیہ ساہتیہ پریشد، ناگپور میں اردو کا جو وفد گیا اس کے رکن حکیم اسرار کریوی کو اردو کی کوئی فکر نہ تھی۔ ان کا کام یہ دیکھنا تھا کہ مولوی عبدالحق زبان کے معاملے میں کانگریس/گاندھی جی سے کوئی سمجھوتہ نہ کرلیں اور ان کے جعل ساز فقروں نے ساڑھے سات سال ہی میں ناقابلِ تقسیم ورثے کو تقسیم کردیا۔ ڈاکٹر فرمان فتح پوری لکھتے ہیں:

"مولوی عبدالحق کوئی سیاسی آدمی نہ تھے لیکن اردو کے ذریعے مسلمانوں کے ثقافتی آثار کو ہندو ثقافت کی زد سے بچانے کے لیے وہ جس قسم کی خدمات انجام دے رہے تھے وہ بجائے خود مسلم لیگ کی لسانی حکمتِ عملی کا ایک حصہ تھی۔ خصوصیت سے قابلِ ذکر بات یہ ہوئی کہ قائدِ اعظم نے اپنی سیاسی بصیرت و فراست سے کام لے کر اردو کے تعلق سے مولوی عبدالحق کو مسلم لیگ کا ہمنوا بنالیا۔" (تازع، ص ۴۳۸)

نواب صدیق علی خاں نے لکھا ہے:

"مولوی صاحب کو جو صرف ایک ڈگر پر چلنا جانتے تھے اپنا ہمنوا بنالینا، قائدِ اعظم کا ایک عظیم کارنامہ ہے۔ قائدِ اعظم نے ان کو ہموار کرکے مسلم لیگ کی نمائندہ حیثیت کو بھی بڑی تقویت پہنچائی۔ نیز اختلاف کے ایک ایسے دروازے کو بند کیا جس سے نکلی ہوئی آواز مسلم لیگ کے مفاد کو نقصان پہنچا سکتی تھی۔" (بے تیغ سپاہی، ص ۱۴۸-۱۴۷ بحوالہ تازع، ص ۴۳۸)

یعنی قبلِ تقسیم ملک سے پہلے کی انجمن ترقی اردو علمی جماعت نہ تھی مسلم لیگ کی ہمنوا سیاسی جماعت تھی۔

شمس الرحمٰن فاروقی لکھتے ہیں کہ داتا دیال مہرشی شیو برت لال ورمن (۱۸۶۰ء تا ۱۹۴۰ء) بیسویں صدی کے نصف اول کے سربرآوردہ سنت، گیانی اور مصلح تھے۔ انھوں نے کئی سو کتابیں اردو میں تصنیف کیں۔ لیکن وہ یہ بھی کہتے تھے کہ:

"سوائے ہندی کے دنیا کی اور کوئی زبان ہماری مذہبی ضرورتوں کو رفع نہیں کرسکتی۔"

فاروقی صاحب کا تبصرہ ہے:

"داتا دیال شیو برت لال ورمن کا یہ ارشاد کہ ہندوؤں کی مذہبی ضرورتوں کو ہندی زبان ہی رفع کرسکتی ہے، اس تصور کا آئینہ دار ہے کہ زبان کا بھی مذہب ہوتا ہے اور بالخصوص اردو زبان کا مذہب اسلام ہے۔" (ایضاً، ص ۴۷)

فاروقی صاحب! زبان کا مذہب نہیں ہوتا لیکن زبان کو بولنے والوں کا تو ہوتا ہے۔ مذہبی سرمایہ قدیمی زبانوں سے جڑا ہوتا ہے، کیا اس سے استفادے کا راستہ بند کیا جاسکتا ہے؟ اردو کے لیے بھی تو ڈاکٹر فرمان لکھتے ہیں:

"ہندوؤں کو ہندی کے نام سے اپنی قومی زبان کو فروغ دینا اور اردو کو ختم کرکے مسلمانوں کے ثقافتی آثار کو برصغیر سے ختم کرنا تھا۔" (تازع، ص ۴۴۱)

اور مولوی عبدالحق کا ۱۹۵۹ء کا قول میں پیچھے لکھ چکا ہوں:

"اردو کو آپ معمولی زبان نہ کہیں۔ اس میں ہماری ثقافت، مذہب اور قومی روایت کا سرمایہ محفوظ ہے۔" (رسالہ الشجاع، کراچی، عبدالحق نمبر اگست ۱۹۵۶ء، ص ۱۴)

اگر آپ سرسید کی طرح اردو کے محافظ ہیں تو یہ بھی جان رکھیے کہ اردو کے تمام یا بیشتر ہندو ادیب اپنے سینے میں ایک راجہ شو پرشاد لیے ہوئے ہیں۔ فاروقی صاحب سرسید یا فرمان پر انگلی نہیں اٹھاتے لیکن داتا دیال پر گرفت ضرور کرتے ہیں۔

ایک زمانہ ہوا، پنڈت سندرلال نے مجھے بتایا کہ ایک بار انھوں نے مہاتما گاندھی

سے کہا کہ مسلمان جب تقریر میں، ادھیشک مہودے کہتا ہے تو اسے دل میں ایک کھٹک محسوس ہوتی ہے اور ہندو جب صدرِ محترم کہتا ہے تو اسے بھی اسی قسم کا احساس ہوتا ہے۔ اس پر مہاتما گاندھی نے اعتراف کیا کہ ایسا تو مجھے بھی لگتا ہے۔ اس پر پنڈت سندرلال نے کہا "باپو سارے پاپ کی جڑ تو یہی ہے۔"

آپ مجھ سے اتفاق کریں یا نہ کریں لیکن یہ حقیقت ہے کہ تہذیبی اعتبار سے مسلمانوں کے تشخص کا جو اظہار اردو زبان و ادب میں ہوتا ہے وہ ہندی میں نہیں ہوتا۔ اسی طرح ہندوؤں کے تہذیبی تشخص کا اظہار جو ہندی زبان و ادب میں ہوتا ہے، اس قدر اردو میں نہیں ہوتا۔ اردو زبان و ادب کا لسانی و تہذیبی پس منظر عربی فارسی اور اسلام سے نزدیک ہے، ہندی زبان و ادب کا سنسکرت اور ہندو دھرم سے۔

تاہم میں ہندوستان کے اردو والوں سے صرف اتنا کہوں گا کہ وہ اپنا رسم الخط بدلنے کے لیے ہرگز تیار نہ ہوں۔ اگر انھوں نے اس سلسلے میں کوئی کمزوری دکھائی تو اردو ہندی کے اسالیب میں بہہ کر ختم ہوجائے گی۔ ہندوستان کے آئین میں اقلیتوں کی زبان اور رسم الخط کے تحفظ کی گارنٹی دی گئی ہے۔

اردو کو تعلیم و ترقی کے وہ سارے مواقع ملنے چاہئیں جو اس کی سی صورتِ حال میں دوسری زبانوں کو ملتے ہیں اور جن کی آئین میں ضمانت دی گئی ہے۔ کہا جاتا ہے کہ پرائمری تعلیم مادری زبان میں ہونی چاہیے۔ بجا لیکن ہندوستان میں ایک عجیب صورتِ حال ہے۔ کہاں کی اردو اور کیسی ہندی، روزگار کے بہتر مواقع کی امید میں ہر خوش حال شخص اپنے بچوں کو انگریزی میڈیم میں بھیجتا ہے۔ مرکزی یونیورسٹی حیدرآباد کے کیمپس میں یونیورسٹی نے چھوٹے ملازمین کے بچوں کے لیے ایک پرائمری اسکول کھولا۔ طے کیا گیا کہ اس میں تیلگو میڈیم سے پڑھائی ہوگی۔ تمام استانیوں کے لیے تیلگو میں مہارت رکھنا لازمی قرار دیا گیا۔ جب داخلے ہوئے تو چپراسی اور چوکیدار تک نے صاف انکار کردیا کہ وہ بچوں کو تیلگو میڈیم سے نہیں، انگریزی میڈیم سے پڑھوائیں گے۔ تیلگو کا حامی ایک بھی نہ نکلا اور وہ اسکول انگریزی میڈیم کا بن گیا۔ جو حضرات اردو کے وسیلے سے پرائمری تعلیم کی بات کرتے ہیں وہ اس حقیقت کو سامنے رکھیں کہ کوئی خوش حال شخص اپنے بچوں کو

انگریزی کے علاوہ کسی اور زبان میں تعلیم نہیں دلانا چاہتا۔ یہ اردو ہی پر نہیں، ہندی پر بھی صادق آتا ہے۔

آگے کی منزل میں کالج اور یونیورسٹی کا ذریعۂ تعلیم کیا ہو، اس بارے میں جذباتیت کے بجائے پورے ملک کی یکجہتی کو نظر میں رکھیے۔ ہندوستان اور پاکستان دونوں کثیر اللسانی ریاستوں/صوبوں والے ملک ہیں۔ اگر ہر ریاست کی اعلیٰ تعلیم اس کی علاقائی زبانوں میں ہو تو ملک مینار بابل بن جائے گا۔ کل ہند ملازمتیں، عدالتیں، قوانین وغیرہ ممکن نہ ہوں گے۔ ہندوستان میں اس حقیقت سے منہ نہیں موڑا جاسکتا کہ ساری ریاستیں کسی ایک ہندوستانی زبان کے لیے تیار نہ ہوں گی، ہندی کے لیے ہرگز نہیں۔ ۱۹۶۵ء میں دیکھ لیا۔ مہاتما گاندھی اور ہندی کے بائیں بازو والے رام ولاس شرما انگریزی سے کتنی ہی 'کھندک' کیوں نہ کھاتے ہوں ہمارے ملک کو بین الاقوامی زبان انگریزی سے مفر نہیں۔ گجرال کمیٹی نے اسکول تک علاقائی زبان میں تدریس کی بات کہی ہے، اس کے آگے غالبًا خاموشی ہے۔

پروفیسر احتشام حسین اور میں دونوں گجرال کمیٹی کے رکن تھے۔ انھوں نے اردو کے سینیر پروفیسروں آل احمد سرور، خواجہ احمد فاروقی اور مسعود حسین خاں کے نام لے کر مجھ سے کہا کہ معلوم نہیں یہ کیوں اعلیٰ تعلیم میں بھی اردو میڈیم کے پیچھے پڑے ہیں۔ ایک بار میں نے پروفیسر مسعود حسین خاں سے پوچھا کہ کیا انھوں نے اپنے بچوں کو اردو میڈیم سے پڑھایا ہے۔ ان کے لیے یہ ممکن تھا، اسکولی درجوں کے لیے علی گڑھ میں مسلم یونیورسٹی کے ہائی اسکول میں اردو میڈیم ہے اور اعلیٰ جماعتوں کے لیے جامعہ ملیہ دہلی میں۔ مسعود حسین نے جواب دیا کہ میرے سامنے دو option تھے: اچھی تعلیم دلاؤں یا اردو میڈیم سے پڑھاؤں۔ میں نے انھیں انگریزی میڈیم سے پڑھایا لیکن پرائیوٹ طور پر اردو پڑھوادی ہے۔

یہی انتخاب تو اوروں کے سامنے بھی آتا ہے۔ وکرم یونیورسٹی اجین میں پرشوتم داس ٹنڈن کے بیٹے پروفیسر تھے۔ ان کے بچے انگریزی میڈیم اسکول میں پڑھتے تھے۔ بھوپال میں ہندی کے کسی بڑے نیتا (غالبًا سیٹھ گووند داس) کے پوتے کیمبرج اسکول میں انگریزی میڈیم سے پڑھتے تھے۔ اردو کے لیے تو ایک پریشانی یہ بھی ہے کہ وہ کسی ریاست

کی سرکاری زبان نہیں۔ اردو کے ذریعے سے تعلیم دینے پر مجھے کوئی اعتراض نہیں لیکن اس کے ذریعے پڑھنے والوں کو روزگار کی ضمانت نہیں دی جاسکتی۔ ہندوستان کے آئین میں right to work نہیں ہے۔ میں نے لکھنؤ میں دیکھا ہے کہ ہندی کا ایک پی ایچ ڈی لکھنؤ یونیورسٹی میں سڑک کے کنارے بساط لگا کر فارم بیچتا تھا۔ اکانومکس کا ایم اے ایک انجینئر کے گھر میں چائے پانی وغیرہ لانے کے لیے چپراسی تھا اور ایک بی اے پاس لڑکا چپل اور اٹیچی (attache) کیس وغیرہ کی مرمت کرنے والا موچی تھا!

O

ختمِ کلام

میرا کام اردو ہندی کا موازنہ نہیں ہے، صرف اپنی ذاتی پسند بیان کرتا ہوں۔ مجھے ہندی سے اردو زبان بہتر لگتی ہے۔ میرے پردادا حکیم پدم سین نے انیسویں صدی کے ربع دوم میں افغانستان کے شہر ہرات میں دو سال طب کی تعلیم لی اور ایک سال کابل میں طب کا درس دیا۔ ان کو فارسی ادب کا ذوق تھا، طب کے بہانے وہ ایک فارسی (دری) بولنے والے ملک میں گئے۔ ان کے لکھے ہوئے فارسی ادب کے کچھ مخطوطے ہمارے گھر میں تھے۔ میں نے انھیں خدا بخش لائبریری پٹنہ کو ہدیہ کردیا۔ ان کی کتابت کی ہوئی تین کتابوں کے ترقیمے والا صفحہ دے رہا ہوں۔ میرے اوپر کی آٹھویں پشت میں میرے جد کا نام مجلس رائے تھا، بالکل کایستھوں والا۔ اس کے معنی یہ ہیں کہ ان کے والد سیتارام اردو، بلکہ اغلباً فارسی پڑھے ہوئے ہوں گے۔ میرے دادا کے بڑے بھائی منشی ہردیو سنگھ (متوفی ۱۹۲۷ء) ہمارے ساتھ رہتے تھے۔ ان کے حساب کتاب کے ایک رجسٹر میں میں نے ان کی چند غزلیں دیکھی ہیں، معمولی غزلیں۔ تخلص ہردیو تھا۔ میرے بڑے بھائی ڈاکٹر پرکاش مونس مشاعروں میں کلام سنانے کو گورکھپور، دہلی، پانی پت وغیرہ جاتے تھے۔ کئی تذکروں میں ان کا ذکر ہے۔ میرا خیال ہے کہ اردو کے محققوں میں کوئی ان کے برابر ہندی اور قدرے سنسکرت ادب سے واقفیت نہیں رکھتا تھا۔ میرے اردو کے شوق کے ذمے دار وہی تھے۔

یہ تسلیم کہ اردو ملک میں بیرونی حملہ آوروں کی وجہ سے پیدا ہوئی۔ اس میں فارسیت کا زور مغل دربار کی فارسی زبان کی وجہ سے ہوا، لیکن ماضی کی تاریخ میں جو کچھ ہوا، ہم اسے اَن ہوا (undo) نہیں کرسکتے۔ کلچر میں اندرونی بیرونی کچھ نہیں ہوتا۔ مجھے اردو زبان اس کے اپنے رسم الخط اور اس کے ذخیرۂ الفاظ کے ساتھ پسند ہے۔ میں اسے اردو خط کے علاوہ کسی اور لپی میں برداشت نہیں کرسکتا۔ ہمارے جو اہلِ ہندی چاہتے ہیں اگر اردو دیوناگری

بلی میں لکھی جائے اور اس کا شبد بھنڈار دیسی ہوتا جائے، تو وہ اردو کہاں رہے گی۔ اگر یہ پسند ہے تو ہندی کیا بری ہے۔ بہرحال میں اپنی زبان کو کیوں کر چھوڑ دوں:

غزل اس نے چھیڑی مجھے ساز دینا
ذرا عمر رفتہ کو آواز دینا
(صفی)

یاد تیری، کبھی دستک کبھی سرگوشی سے
رات کے پچھلے پہر روز جگاتی ہے ہمیں
(شہریار)

اور میں دستک اور سرگوشی پر سر دھنتا ہوں:

کوئی آگاہ نہیں باطنِ ہم دیگر سے
ہے ہر اک فرد جہاں میں ورقِ ناخواندہ
(غالب)

اس میں فارسی بہت بڑھ گئی ہے۔ اب کوئی ایسی زبان نظم کرنے کی ہمت نہیں کرے گا۔ لیکن جو اس زبان کو سمجھ سکتے ہیں انھیں اس سے محبت کرنے کی اجازت دیجیے۔

کھڑی بولی عمر میں برج بھاشا سے کم نہیں، اوپر ہی نکلتی ہوگی۔ اُن گھڑی پڑی رہتی تھی۔ اسے باہر سے آئے مسلمانوں نے دیسی کاریگروں کے ساتھ اس طرح گھڑا اور نوک پلک سے سنوارا کہ اب یہ شکل کھلی:

(الف) ساری رات دروازے گھروں کے بند نہ ہوتے اور دکانیں بازار کی کھلی رہتیں۔ راہی مسافر جنگل ویران میں سونا اچھالتے چلے جاتے، کوئی نہ پوچھتا کہ تمھارے منہ میں کَے دانت ہیں اور کہاں جاتے ہو؟ (باغ و بہار، ص ۱۰)

(ب) ایک بڑھیا شیطان کی خالہ، اس کا خدا کرے منہ کالا، ہاتھ میں تسبیح لٹکائے، برقع اوڑھے، دروازہ کھلا پاکر بدھڑک چلی آئی اور سامنے ملکہ کے کھڑی ہو کر، ہاتھ اٹھا کر دعا دینے لگی کہ الٰہی! تیری نتھ چوڑی سہاگ کی سلامت رہے اور کماؤ کی پگڑی قائم رہے؛ میں غریب رنڈیا، فقیرنی ہوں، ایک بیٹی میری ہے کہ

وہ دو جی سے، پورے دنوں، درد زہ میں مرتی ہے اور مجھ کو اتنی وسعت نہیں کہ اَدھی کا تیل چراغ میں جلاؤں، کھانے پینے کو کہاں سے لاؤں۔ اگر مر گئی تو گور کفن کیوں کر کروں گی؟ اور جنی تو دائی جنائی کو کیا دوں گی، اور جچا کو ستھوارا، اچھوانی کہاں سے پلاؤں گی۔ (ایضاً، باغ و بہار مرتبہ رشید حسن خاں، دہلی ۱۹۹۲ء، ص ۲۱)

کلجگ نہیں، کرجگ ہے یہ، یاں دن کو دے سو رات لے
کیا خوب سودا نقد ہے، اس ہاتھ دے اس ہاتھ لے
(نظیر اکبر آبادی)

میں بھی اور آپ بھی امید ہے کہ اس نقد سودے کو ہاتھ سے نہ گنوائیں گے۔ زبانیں ملکوں اور قوموں کا سرمایہ ہوتی ہیں اس سرمائے کی حفاظت سب کا فرض ہے۔

○

ضمیمہ

زمانۂ ماضی بعید میں کھڑی بولی، برج بھاشا، ہندی اور اردو کی مسلسل روایت

اردو امیر خسرو کو اردو کا پہلا شاعر مانتی ہے لیکن اس کے عہد سے افضل کی بکٹ کہانی تک اور کوئی نظم نہیں ملتی۔ ڈاکٹر سہیل بخاری نے سمجھایا کہ اگر ناگری اور اردو خط میں لکھی منظومات کو ملا دیں تو ایک زبان کی مسلسل روایت قائم ہو جاتی ہے۔ یہ دونوں زبانیں دو نہیں ایک ہیں۔ سہیل بخاری نے اپنے ایک مضمون اور ایک کتاب میں یہ کام کر دکھایا (اردو کا قدیم ترین ادب، رسالہ نقوش مئی ۱۹۶۵ء)۔ میں گیارھویں صدی سے ۱۸۰۰ء تک کی نہ صرف منظومات بلکہ منثورات کو بھی ملا کر پیش کیا ہے۔ ان میں دکنی اردو کی دو ایک مثالوں سے زیادہ نہیں۔

پرانی تخلیقات میں روایت کی صحت اور الحاقیت کے پیمانے کو امرت رائے اور گوپی چند نارنگ کے طریقۂ کار پر چلایا گیا ہے۔ یہ پوری بحث اس کتاب کے دوسرے باب میں دیکھ لی جائے۔ میں نے بعض قدیم شعرا کے نمونوں میں مسلسل روایت کے فقدان کو ان سے منسوب تخلیقات کی لسانی کیفیت پر نظر مرکوز کر کے پورا کیا ہے۔ ظاہر ہے ایسے انتخاب کو سو فی صدی معتبر نہیں کہہ سکتے۔ سو فی صدی معتبر کہا ہی کس چیز کو جا سکتا ہے۔

اردو اور ہندی بول چال کی شکل میں ایک زبان ہیں لیکن تحریری روپ میں اختلاف کی طرف گام زن ہیں جس کے سبب دونوں کا ادب مختلف ہو جاتا ہے۔ دکنی میں یہ اتنا واضح نہیں لیکن ولی کے شمالی ہند کے دورے کے بعد فارسی کا اثر بڑھتا گیا۔ دہلی اور لکھنؤ وغیرہ کی حکومتوں میں پہلا مقام فارسی کا تھا، دوسرا اردو کا۔ اردو کے ادیبوں نے اردو کو

فارسی کا ضمنی بنا دینے کو وقت کی سب سے بڑی ضرورت سمجھا۔

انشا جو زندگی کے صرف پونے دو سال دلی میں رہے تھے، حَکَم بن کر وہاں کے محلوں میں صرف دو چار آدمیوں کی زبان کو فصیح اردو کا سرٹیفکٹ دے گئے۔ خود اس اردو کو چوٹی پر رکھ کر مرزا مظہر جانجاناں سے یوں گفتگو کی:

''ابتدائے سنِ صبا سے تا اوائلِ ریعان اور اوائلِ ریعان سے الی الآن اشتیاق مالایطاق تقبیل عتبۂ عالیہ نہ بہ حدے تھا کہ سلکِ تحریر وتقریر میں منتظم ہو سکے۔''

یہ کارٹون (کیری کیچر) نمونہ میں نے امرت رائے کو نہیں دیا تھا، یہ کسی اور کا فیض ہے۔ ہاں تو مزید یہ اشعار:

شمار سبحہ مرغوب بتِ مشکل پسند آیا
تماشائے بہ یک کف بُردنِ صد دل پسند آیا
(غالب)

اے ازلی الوجود، اے ابدی البقا
عرش تو شامِ ازل صبحِ ابد متکا
(شاد عظیم آبادی)

میری نوائے شوق سے شور حریم ذات میں
غلغلہ ہائے الاماں بتکدۂ صفات میں
(اقبال)

انشا کی نثر اور بعد کے تین اشعار کو ہندوستانی زبان کہنا غلط ہے۔ اقبال نے لکھنؤ میں اپنے اشعار پر توجہ دلا کر جب پیارے صاحب رشید سے اپنا تاثر (تعریف) بتانے کو اصرار کیا تو انھوں نے کہا ''ہاں صاحب میں نے آپ کو سنا۔ جو سنا اس پر غور بھی کیا مگر میں سمجھ نہ سکا کہ آپ کا کلام فارسی میں ہے، اردو میں یا کسی اور زبان میں۔ ہم نے تو یہ زبان نہ بولی نہ سنی۔'' (دوارکا داس شعلہ: علامہ اقبال دیدہ وشنیدہ، آج کل، دسمبر ۱۹۷۲ء)

اردو والے تو اس پر نازاں رہے کہ ان کی زبان خواص کی ہے۔ قاضی عبدالودود نے میر کے شعر کے 'صحیح معنی' یوں بیان فرمائے:

شعر میرے ہیں گو خواص پسند
پر مجھے گفتگو عوام سے ہے

حالانکہ میں نے خواص کے پسندیدہ شعر کہے ہیں، مگر افسوس مجھے عوام سے گفتگو کرنی ہوتی ہے۔ سید مسعود حسن رضوی نے مجھے خود یہ واقعہ سنایا کہ لکھنؤ والے آس پاس کے مقامات کے باشندوں کو دیہاتی کہتے تھے اور ان کی زبان کو مستند اردو نہ مانتے تھے، چونکہ مسعود صاحب ایک گاؤں یا قصبے نیوتنی سے آکر لکھنؤ میں بسے تھے اس لیے جعفر علی خاں اثر ان کی زبان کے قائل نہ تھے۔ مسعود صاحب نے ان سے کہا کہ آپ آدھا گھنٹہ مجھ سے گفتگو کیجیے اگر میں کہیں غلط اردو بول جاؤں تو آپ مجھے ٹوک دیجیے۔ آدھا گھنٹہ بات ہوئی مسعود صاحب پاس ہوگئے۔ اردو والے اپنی زبان کو شہری کہہ کر خوش ہوتے ہیں۔ فیض احمد فیض نے ایک انٹرویو میں کہا:

''اردو جو ہے وہ شہری زبان ہے، وہ گاؤں میں بولی ہی نہیں جاتی۔ کسی بھی علاقے کے دیہات میں اردو نہیں بولی جاتی۔ وہاں لوگ اردو نہیں بولتے۔ لکھنؤ سے تین چار میل باہر چلے جائیں، وہاں اگر ہے تو کہیں کھڑی بولی، کہیں برج، آپ انھیں عوامی بولی کہہ سکتے ہیں اردو نہیں۔''(۱)

ہاشمی فرید آبادی نے تو یہاں تک کہہ دیا:

''کاتب الحروف کا خاندان تین صدی سے نواحِ دلی کا باشندہ ہے لیکن وہاں کے دیسی کسان، مالی، اہیر ہندوؤں کی اصلی بولی نہ بول سکتا تھا نہ پوری طرح سمجھ سکتا تھا۔ اسی طرح خاص شہر دلی کے ہندو راج مزدور، بلے اگرچہ ہماری اردو بولتے سمجھتے تھے، مگر ان کی گھریلو بولی بہت مختلف اور مسلم اردو سے جداگانہ چیز تھی۔''(۲)

''سندھی اور پشتو اردو سے اتنی بعید نہیں جتنی نواح لکھنؤ، فیض آباد کے ہندوؤں کی دیسی بولیاں مغائرت رکھتی ہیں۔''(۳)

---

۱ ڈاکٹر نصرت چودھری: فیض کی شاعری (ایک مطالعہ)، سری نگر ۱۹۸۵ء، ص ۱۹۵

۲ ہاشمی فرید آبادی: مضمون 'اردو زبان کی حقیقت' قومی زبان کراچی، بابت ۱۶ جولائی ۱۹۶۱ء، ص ۳۸

۳ ایضاً

فرمان فتح پوری بھی کہتے ہیں ''اردو شہری زبان ہے، ہندی دیہات میں استعمال ہوئی۔'' (ہندی اردو تنازع، ص ۱۲۹)

یہ حضرات جو لہک چہک کر اردو کی شہریت کا اعلان کر رہے ہیں اور احساسِ برتری اور افتخار کی دبیز مسند و قالین میں دھنسے جا رہے ہیں، یہ نہ سوچ سکے کہ اگر ان کی زبان فصیلِ شہر سے باہر نابود ہے تو اس کے بولنے والے کون ہوں گے۔

سماج، زبان اور ادب کا ارتقا دو خطوط پر ہو سکتا ہے: پیوستن اور گسستن یعنی جوڑ اور توڑ۔ پہلے لگاؤ، بعد میں لاگ۔ ہم نے اردو ہندی کے سلسلے میں یہی روش دیکھی۔ کہاں ابتدائی عوامی شعرا، کہاں درباروں کے خاص الخواص استاد جن کی عظمت، زبان اور ادب کو ایک منتخب طبقے تک محدود کرنے میں ہے۔ ان کی قدر و قیمت ان کی علیحدگی پسندی میں ہے۔ آپ نے دیکھا کہ سید ہاشمی فریدآبادی دہلی کے ہندوؤں اور مسلمانوں کی زبان کو یونانی اور چینی زبانوں کی طرح دیکھتے ہیں جو ایک دوسرے کی طرف کو پیٹھ کیے لیٹی ہیں۔ ان کے نزدیک لکھنؤ کی پوربی زبان سندھی اور پشتو سے بھی زیادہ اچھی ہیں۔ کہاں یہ عالم فاضل اردو زبان کے مالک اور آقا، کہاں ہندوستان کے قرونِ وسطیٰ کے صوفی سنت، شعرا، گورکھ ناتھ، کبیر وغیرہ۔ اس زمانے میں نیچی ذات، چھوٹے پیشوں، تقریباً بے پڑھے لکھے موچی، جولاہے، دھونے (دھنیے) کیسے معرکے کے راز ایسے الفاظ میں کہہ گئے ہیں جنھیں ہر شخص سمجھ سکتا ہے۔

اردو میں اس قبیلے کا آقا نظیر اکبرآبادی ہے جو کوئی صوفی یا سنت نہیں لیکن وہ اپنی گھریلو بولی میں کیا کچھ کہہ جاتا ہے:

سب ٹھاٹ پڑا رہ جائے گا جب لاد چلے گا بنجارہ

امرت رائے نے اپنی معرکۃ الآرا انگریزی کتاب A House Divided میں ایسے بے پڑھے فلسفیوں کی زبان اور گہری سوچ کے درخشاں نمونوں کی چھوٹ لگادی ہے۔ درمیانی صدیوں کے ان شاعروں کی تخلیقات میں کئی اچھائیاں تیرتی، ڈوبتی، پھیلتی، اچھلتی دکھائی دیتی ہیں:

۱ یہ عام آدمیوں کی بولی میں ہیں جس کے لیے کسی لغت کی ضرورت نہیں۔

۲ یہ کسی مخصوص علاقے کی بولی نہیں بلکہ بڑی حد تک پورب، پچھم، اتر، دکھن میں سمجھی جاتی ہے۔ اسے عوام نے پیدا کیا اور پروان چڑھایا۔ ہر زمانے اور علاقے میں ایسی مشترکہ بولی ملتی ہے۔

۳ یہ ادبی زبان نہیں لیکن اس میں اس سطح کی مفکرانہ باتیں کہہ دی گئی ہیں۔ ڈاکٹر نورالحسن ہاشمی نے غالب کے سو اشعار کو پوربی بولی کے دوہوں میں ڈھالا تھا۔

۴ اس زبان میں جو حکایتیں، منظوم قصے ملتے ہیں وہ زبان زدِ خاص و عام ہیں۔ ان میں کچھ ایسے ہیں جن میں کسی مشہور قصے کو اسیر کرلیا گیا ہے، دوسرے وہ ہیں جو ان کہانیوں میں بندھنے کے بعد شہرت پاگئے ہیں۔

۵ ان عوامی شاعروں کے یہاں گسستن شاذ ہے، پیوستن کے پودے، ہر روش ہر شاخ و برگ پر دکھائی دیتے ہیں۔

۶ ان کا موضوع مذہب بھی ہے لیکن یہ مذہب فتنہ و فساد کرانے والا نہیں، سب کو یکجا چلانے ملانے والا ہے۔ ان کے یہاں ہندو کو فارسی اصطلاحات سے اور مسلمان کو سنسکرت لفظیات سے کوئی پرہیز نہیں جیسا کہ آپ آگے آنے والے اقتباسات میں دیکھ سکتے ہیں (دیکھیے امرت رائے ۱۷۱۔۱۶۷)

۷ تقریباً پندرھویں سولھویں صدی عیسوی کے آتے آتے ہندوستانی شاعری کا ماحول بیرونی حملہ آوروں کا شکار ہوگیا۔ پیوستن کی جگہ گسستن نے، اور فطری زبان کا مقام پر تصنع زبان نے لے لیا۔

براہِ راست نمونے پیش کر رہا ہوں تاکہ ہر قاری بے واسطہ وسیلہ اپنی رائے قائم کرسکے۔ ہندوستان کے رس اور رنگ میں جو بات ہے وہ عرب و عجم میں کہاں۔ آئیے گھریلو کویوں کے بیچ:

گورکھ ناتھ، گیارھویں صدی عیسوی

ستّی نج مائی ستّی نج باپ ستّی نرنجن آپے آپ
ستّی کے پرچے بھیا سھیر نہچل جوگی گہر گمبھیر

(امرت رائے، ص ۱۳۰)

گگن منڈل میں سنّی دوار، بجلی چمکے گھور اندھار
تا میں نیندرا آوے جائی پنج تت میں رہے سمائی

(امرت رائے، ص۱۳۱)

۲ خواجہ فریدالدین مسعود شکر گنج ۵۶۹ھ/۷۴-۱۱۷۳ء تا ۶۶۴ھ/۶۶-۱۲۶۵ء

جلی یاد کی کرنا ہر گھڑی یک تل حضور سوں ٹلنا نئیں
اٹھ بیٹھ میں یاد سوں شاد رہنا گورودوار کو چھوڑ کے چلنا نئیں

(اردو کی ابتدائی نشوونما، ص۱۲)

فرید ادھر سولی پنجرہ تیلیاں تھوکن کاگ
اب اجہوں باہورے، تو دھن ہمارے بھاگ

(فارسی جواہر فریدی، ص۱۸۷ بحوالہ تاریخ ادبیات مسلمانان جلد۶، ص۱۵۹)

۳ شیخ شرف الدین بوعلی قلندر (۷۲۴ھ/۲۴-۱۳۲۳ء)

ساہرے نہ مانیو پیو کے نیں تھانو
کنت نہ پوچھی بات روی دھنی سہاگن ناتوں

(مقالات شیرانی جلد اوّل، ص۲۹۳ نیز ص۱۳۱)

۴ امیر خسرو ۶۵۱ھ/۱۲۵۳ء تا ۷۲۵ھ/ ۱۳۲۵ء

پنکھا ہوکر میں ڈلی ساتی تیرا چاؤ
منجھ جلتے جنم گیا تیرے لیکھن باؤ

(سب رس)

سانس تو ارت جات ہے اور جی کا ہو گیا کال
گئی بو بودار کی رہی کھال کی کھال

مین میکھ سب تج دیو اور بیٹھو دھیان لگائے
اپنے رس کے کارنے سو آئے کنٹھ بدھائے

دل کا تو دنبل بھیا اور نینن کا ناسور
جو او کھت سے دکھ لیے تو میں بھی کروں جرور

(نارنگ، ص۱۵۱، ص۱۵۴، ص۱۵۵)

۵ شیخ شرف الدین یحییٰ منیری، م۷۸۲ھ/۸۱-۱۳۸۰ء

کالا ہنسا نرملا بسے سمندر تیر
پنکھ پسارے بکھ ہرے نرمل کرے سریر

شرف حرف اٹل نہیں درد کچھ نہ بسائے
گردن چھوبن دربار کی سو درد دور ہو جائے

(پنجاب میں اردو از بیاض مولوی محبوب عالم)

۶ نام دیو ۱۲۷۰ء تا ۱۳۵۰ء

تو داتا تو بیتا میں بچارو کی آ کری
نا ہے چے سوآمی بکھند (بکنتھ) تو ہری

مائی نہ ہوتی باپو نہ ہوتا کرمو نہ ہوتی کایا
ہم نہیں ہوتے تم نہیں ہوتے کونو کہاں تے آیا

(امرت رائے، ص۱۳۶)

۷ گیانیشور ۱۲۷۵ء تا ۱۲۹۶ء صرف ۲۱ سال۔ گیتا کی شرح گیانیشوری ۱۲۹۰ء میں

سب گھٹ دیکھو ماژک موئی
کیسے کہوں میں کالا دھولا

پنج رنگ سے نیارا ہوئے
لینا ایک اور دینا دوئے

(امرت رائے، ص۱۳۷)

گپت ہوئے کر پرگٹ ہووے گوکل متھرا کاسی
سدھ ہوئے جی پران جو نکلے ستیہ لوک کے باسی

(سہیل بخاری، نقوش، ص۸۴)

۸ چنداین ۱۳۷۳ء یا ۱۳۷۵ء میں۔ (اودھی ہندی)

اجئی کے گھر کھولن گئی
لاگی گہار بات اُس بھئی

ضمیمہ

بھا اسوار گھور دؤ راوا

لورک سنی کے جھوجھن آوا

(امرت رائے، ص ۱۵۰)

۹ کتب شنک۔ مصنف نامعلوم۔ قدیم ترین مخطوطہ ۱۵۷۶ء کا۔ مرتب ڈاکٹر ماتا پرشاد گپت کے مطابق پندرھویں صدی کی نثر و نظم دونوں۔ نثر کھڑی بولی سے مماثل، نظم اپ بھرنش جیسی، مقفی نثر کی مثال پوربی ہندی سے:

اِت نئی کرت بی بی بواناں آئی سلطان کیا رسائی

بھکیر (فقیر) مارنا ہی کب [کہ] جیا وتا ہی

(امرت رائے، ص ۱۵۲)

۱۰ کبیر ۱۳۹۸ء تا ۱۵۱۸ء (ڈاکٹر رام کمار ورما)

کبیر کا گھر سِکھر پر جہاں سلہلی گیل

پاؤں نہ ٹکے پی پی لِکا لوگن لادے بیل

کبیر پیر. پراونی پنجر پیر نہ جائی

ایک جو پیر پریتی کی، رہی کلیجے چھائی

(امرت رائے، ص ۱۵۵-۱۵۴)

کہ کبیر تب ہی نر جاگے

جس کا ڈنڈ موڑ پہ لاگے (۱)

۱۱ عبدالقدوس گنگوہی الکھ داس ۸۶۰ھ/ ۵۶-۱۴۵۵ء تا ۹۴۴ھ/ ۳۸-۱۵۳۷ء

شبد جن کو دا ہاتھ نانہیں دن گرو بات نانہیں

جان اجان سب کھیلتا کوئی دن پی کھیلے نہ کھیلا کوئی

شبد یہ من شکتی یہ من سیو یہ من تین بھون کا جیو (۲)

یہ من لے جو اُنمنی رہے تین بھون کی باتیں کہے

(الکھ بانی بحوالہ امرت رائے، ص ۱۶۱)

۱ ڈاکٹر انصار اللہ (اردو مترجم): 'سنت کبیر' ص ۳۰۲، ڈاکٹر رام کمار ورما (مصنف ہندی کتاب 'کبیر پداولی')

۲ حسن عسکری: حضرت عبدالقدوس گنگوہی اور ان کا ہندی کلام۔ رسالہ معاصر پٹنہ حصہ ۱۱، بابت دسمبر ۱۹۵۷ء

۱۲ گرونانک ۱۴۶۹ء تا ۱۵۳۹ء

در گہ محلاں بستی گھوڑے چھوڑ ولایت دیس گئے

پیر پیکامبر، سالک، صادق، چھوڑی دنیا تھائیں پئے

جے تو میر مہی پت صاحب قدرت کون ہماری

چارے کونٹ سلام کریں گے گھر گھر صفت تمھاری

(گرنتھ صاحب بحوالہ اردو کی کہانی از سہیل بخاری، لاہور ۱۹۷۵ء، ص ۱۶۸)

۱۳ دادو، احمد آباد، اَمیر ۱۵۴۴ء تا ۱۶۰۳ء

اَلا تیرا جکر بھکر کرتے ہیں

عاسک مُستاک تیرے ترس ترس مرتے ہیں

ہے داناں ہے داناں دلدار میرے کانہا

تو ہی میرے جان جگر یار میرے شاناں (کھاناں)

(امرت رائے، ص ۶۸-۱۶۷)

۱۴ ایک ناتھ۔ ان کی ولادت و وفات کی تاریخیں معلوم نہیں۔ تصوف کے مشہور عالم راناڈے نے ان کی فعالیت کا زمانہ ۹۹-۱۵۳۳ء طے کیا ہے۔ نمونہ:

اَلا رکھے گا ویسا بھی رہنا

مولا رکھے گا ویسا بھی رہنا

کوئی دن سر پر چھتر اڑاوے

کوئی دن سر پر گھڑا چڑھاوے

حضرت مولا مولا سب دنیا پالن والا

سب گھٹ موں سائیں براجے کرت ہے بول بالا

(امرت رائے، ص ۷۰-۱۶۹)

۱۵ ملوک داس، کڑا ضلع الہ آباد میں ۱۵۷۴ء میں پیدا ہوئے۔ ۱۶۸۲ء میں انتقال کیا۔ نمونہ:

اجگر کرے نہ چاکری پنچھی کرے نہ کام

داس ملوکا کہہ گئے سب کے داتا رام

تیرا میں دیدار دوانہ
گھڑی گھڑی تجھ دیکھا چاہوں سُن صاحب رحیمانا
ہوا الست خبر نہیں تن کی، پی یا پریم پیالا
ٹھاڈھ ہوؤں تو گری گری پرتا، تیرے رنگ متوالا

(امرت رائے، ص ۱۷۱)

۱۶ تکارام ۱۶۰۷ء تا ۱۶۴۹ء

چکر کرو لا (اللہ) کی بابا، سَبکیاں اندر بھیس
کہے تکا جو ز بوجھے سو ہی بھیا درویس

(امرت رائے، ص ۲۰۱)

۱۷ تاج خاتون — ڈاکٹر سہیل بخاری خبر دیتے ہیں کہ سترھویں صدی کے وسط میں تاج نامی کوئی مسلمان شاعرہ کرشن جی کی عقیدت مند تھیں۔ ان کے بارے میں جملہ معلومات ڈاکٹر سہیل بخاری سے ملی ہیں۔ مزید کچھ معلوم نہیں بجز اس کے کہ ان کا تعلق پنجاب سے تھا۔ ان کی دو نظموں کے پہلے اور آخری شعر:

سنو سنو جانی میرے دل کی کہانی
تم ات ہی بکائی بدنامی بھی سہوں گی میں
نند کے کمار کربان (قربان) تانڈی صورت پے
تانڈ نال پیارے ہندوانی بھی ہوں گی میں
چھیل جو چھبیلا سب رنگ میں رنگیلا بڑا
چت کا اڑیلا کوں دیوتاؤں سے نیارا ہے
نند جو کا پیارا، جن کنس کو پچھارا
وہ بندربن دارا کرشن صاحب ہمارا ہے

(نقوش مئی ۱۹۶۵ء، ص ۹۵۔۹۶)

۱۸ ونے وجے ۱۶۴۸ء کے آس پاس، ان کی کتاب 'ونے ولاس' یادگار ہے۔ اردو کلام:

گھوڑا جھوٹا ہے رے تو مت بھولے اسوارا
توئے سدا یہ لاگت پیارا انت ہوئے گا نیارا

کرو چوکڑا جاتر چوکس ویو چابک دو چارا
اس گھوڑے کو ونے سکھاؤ جیوں پاؤ بھوپارا

(ایضاً، ص ۹۵)

۱۹ گل جی۔ آگرہ۔ سالِ ولادت ۱۶۲۰ء اور عہدِ تصنیف ۱۶۷۰ء بتایا جاتا ہے۔

ہوں میں مشتاق تیری صورت کا نور دیکھ دل بھرپور ہے کہنے جواب سے
مہر کا طالب فقیر ہے مہربان جاتک جیوں جیوتا ہے سوبت دارے آب سے

(ایضاً، ص ۹۵)

۲۰ گوپال افضل: بکٹ کہانی۔ بکٹ کہانی کا پہلا مستند حوالہ اکرم قطبی ریختی کے تیرہ ماسے مورخہ ۱۱۴۳ھ/ ۳۱-۱۷۳۰ء میں ہے۔ اس طرح بکٹ کہانی اندازاً ۱۷۰۰ء یا اس سے قبل کی تصنیف ہوگی۔ نمونہ:

پپہا پیو پیو نس دن پکارے
پکارے داد رو جھینگر جھنگارے

امیر خسرو سے بکٹ کہانی تک کی ہندی شاعری کے بعد اب ہم ۱۸۰۰ء سے قبل کی نثری کتابوں کو دیکھتے ہیں۔ ان کے تین زمرے کیے جاسکتے ہیں:

(الف) برج بھاشا نثر (ب) کھڑی بولی ہندی نثر (ج) اردو نثر

(الف) سب سے پہلے برج بھاشا کی نثر کو لیتے ہیں:

گورکھ پنتھیوں کی کتابوں میں برج بھاشا نثر کے اجزا ملتے ہیں۔ ایک پوری نثری کتاب سمت ۱۴۰۴ (۱۳۴۳ء) کی تصنیف ہے۔ مصنف راجستھان کا معلوم ہوتا ہے لیکن کتاب کا زمانہ مصدقہ نہیں۔ (شکل، ص ۲۸۳)

۱ ولبھ آچاریہ کے بیٹے وِٹھل ناتھ سے منسوب 'شرنگار رس منڈن'۔ یہ غیر معتبر ہے اور اس کی نثر منظم نہیں۔ بعد میں اور نسخے بھی ملے جو بڑے بھی ہیں اور جن کی نثر منظم اور زیادہ باقاعدہ ہے۔

۳،۲ چوراسی وشنوؤں کی وارتا۔ اسے ولبھ آچاریہ کے پوتے اور وِٹھل ناتھ کے بیٹے گوسائیں گوکل ناتھ کی کہا جاتا ہے لیکن یہ گوکل ناتھ کے کسی چیلے کی لکھی ہوئی ہے

کیونکہ اس میں ان کی مدح ہے۔ اس کا زمانہ ۱۷ ویں صدی کا نصف اوّل مانا جاسکتا ہے۔

۴ دو سو باون ویشنوؤں کی وارتا۔ یہ اورنگ زیب کے عہد کی معلوم ہوتی ہے۔
(امرت رائے، ص ۳۸۴)

۵ نابھاداس کی اشٹھیام۔ ۱۶۰۳ء کے آس پاس کی بھگوان رام سے متعلق۔
(شکل، ص ۳۸۵)

۶، ۷ بیکنٹھ منی شکل نے ۱۶۲۳ء کے آس پاس 'اگہن ماہاتمیہ' اور 'بیشاکھ ماہاتمیہ' کے نام سے دو چھوٹی چھوٹی کتابیں لکھیں۔ یہ اورچھا کے مہاراجہ جسونت سنگھ کے ملازم تھے۔
(ایضاً)

۸ برج نثر میں لکھا ایک 'ناسکیتہ پاکھیان' ملا ہے۔ مصنف نامعلوم۔ ۱۷۰۳ء کے بعد۔ (ایضاً)

۹ سورتی مشر نے سنسکرت سے لے کر بیتال پچیسی لکھی۔ فورٹ ولیم کالج میں للولال نے اس کا ترجمہ کیا۔ (ایضاً)

۱۰ شاعری کی برج بھاشا نثر میں بہت سی ٹیکائیں (شرح) لکھی گئیں لیکن ان کی اکھڑی ہوئی نثر ناپختہ ہوتی ہے مثلاً وکرم ست کی اٹھارھویں صدی (۱۶۴۴ء تا ۱۷۴۳ء) کی 'شرنگار شتک' کی شرح کا ایک نمونہ (شکل، ص ۳۸۶)

۱۱ ۱۷۹۰ء میں گمانی رائے کایستھ نے جے پور میں 'آئینِ اکبری کی بھاشا وچنکا' کے نام سے ایک بڑی کتاب لکھی۔ نمونہ :

گمانی رائے کایستھ اب شیخ ابوالفضل گرنتھ (کار) کو نمسکار کرتا، پھر پربھو کو نمسکار کری کے اکبر بادشاہ کی تعریف لکھنے کو منکست (مقصد) کرے ہے۔
(شکل، ص ۸۶-۳۸۵ نیز اردو ادب پر ہندی ادب کا اثر، ص ۳۵)

لیکن میرے بھائی مونس صاحب نے اس تالیف کے تعلق سے سمیلن پتر کا جلد ۵۱ شمارہ ۴-۳ ص ۱۸۴ سے ڈاکٹر پریم پرکاش گوتم کے مضمون کی بنا پر لکھا ہے کہ ۱۷۹۵ء میں لالہ میرالال کے حکم سے گمانی رائے کایستھ نے آئینِ اکبری کی بھاشاٹیکا لکھی۔
(ہندی ادب کا اثر، ص ۳۵)

سوال یہ ہے کہ بھاشاٹیکا کا حکم کس نے دیا۔

برج بھاشا نثر کی کتابوں کے بعد اب ہم کھڑی بولی ہندی نثر کی کتابوں پر آتے ہیں۔

(ب) کھڑی بولی ہندی کی قدیم کتابیں ۱۸۰۰ء تک

کھڑی بولی ہندی نثر کے نمونے دیکھتے وقت یہ نکتہ یاد رہے کہ خواہ کسی زبان کے ادبی نمونوں میں شاعری پہلے ہو لیکن یہ طے ہے کہ اس زبان کا پہلا استعمال نثر میں ہوا ہوگا بعد میں اسے نظم کی صورت میں موزوں کیا گیا ہوگا۔ یہ دوسری بات ہے کہ نثر کو قلم بند کر کے محفوظ نہ کیا گیا ہو۔ بہرحال کھڑی بولی کی منظومات میں بھی نثری فقرے یا جملے بکھرے ہوئے مل جاتے ہیں۔ کھڑی بولی ہندی میں نثر کے ایسے متفرق نمونے بہت پرانے دور سے ملنے لگتے ہیں۔ ملاحظہ ہو ڈاکٹر پرکاش مونس کی کتاب 'اردو ادب پر ہندی ادب کا اثر' ص ۳۱ تا ۳۴۔ قدیم ترین نمونوں کی دریافت اور پیش کش میں ایک خدشہ یہ رہتا ہے کہ اپ بھرنش تحریروں کے صاف اجزا کو کھڑی بولی کے طور پر پیش کر دیا جاتا ہے، مثلاً سدھ شعرا کا کلام جو اپ بھرنش میں ہے لیکن اب ہندی ادب کے مورخین ان میں سے منتخب حصوں کو کھڑی بولی کا نمونہ قرار دیتے ہیں۔ دوسری احتیاط یہ چاہیے کہ مشکوک رزمیہ راسوں، پروانوں اور چٹھیوں کو علمی سندِ اصلیت نہ دے دی جائے۔ میں اوّل ڈاکٹر کمن راجے کی کتاب 'ساہتیہ اتہاس آدی کال' (کانپور ۱۹۷۶ء) سے تین ابتدائی تحریروں کا تعارف پیش کرتا ہوں۔ پہلی نثری کتاب ادھوتن سوری کی 'کونے مالا کتھا' ۷۷۹ء ہے۔ یہ اپ بھرنش کی کتاب ہے لیکن اس میں دیسی زبانوں کا بھی استعمال ہے۔ دوسری کتاب بارھویں صدی وکرمی 'اکتی ویکتی شاستر' مدھیہ دیش میں لکھی گئی۔ واضح ہو کہ وکرمی سمت عیسوی سنہ سے ۵۷ سال آگے ہوتا ہے۔ تیسری کتاب بارھویں صدی کے آخر کی 'جگت سندری پریوگ مالا' نظم میں ہے لیکن اس کے بیچ بیچ میں نثر ملتی ہے۔ ملاحظہ ہوں پوری طرح مستند دس کتابیں۔

۱ اکبر کے عہد (۱۵۵۶ء تا ۱۶۰۵ء) میں گنگ کوی کا نثری رسالہ چھند برمن کی مہما۔ نمونہ (شکل، ص ۳۸۹)

اردو کے جو کم نگاہ معترض انیسویں صدی کی کتاب پریم ساگر کو ہندی نثر کی پہلی کتاب کہتے ہیں ان کی ناواقفیت پر حیرت ہوتی ہے کہ وہ گنگ کوی کے اتنے مشہور رسالے سے بھی واقف نہیں۔

ہندی ساہتیہ سمیلن الہ آباد کے اسکالر ملک میں گھوم کر مشہور لائبریریوں اور ذاتی ذخیروں میں ہندی کے مخطوطات کی تلاش کرتے تھے اور ان کا مفصل تعارف لکھ کر لے آتے تھے۔ یہ اسکالر بہت تھوڑی تنخواہ پر خدمت انجام دیتے تھے۔ سمیلن کے رسالے کا نام سمیلن پتر کا ہے۔ اسکالروں کی کھوج رپورٹ پر مشتمل تین سال کا مواد پترکا کے خاص نمبر میں چھاپا جاتا تھا۔ ذیل کے بعض نسخوں کا پتہ انھیں رپورٹوں سے ملا ہے جسے کتاب 'اردو ادب پر ہندی ادب کا اثر' سے لیا ہے یہاں وضاحت کے ساتھ اعتراف کرلوں کہ ضمیمے میں مندرجہ ذیل ہندی تخلیقات پر میں نے کوئی ذاتی تحقیق نہیں کی، میں یہاں محض ناقل ہوں:

۲ ست گرو مہربان (پیدائش ۱۵۸۱ء) گرمکھی خط میں لکھی ہوئی 'مہربان کی پوتھی' نمونہ:

چرم کمادے تس کا نام چمیار۔ لوہا کمادے تس کا نام لوہار۔ دیس بدیس جائی تس کا نام سوداگر۔ مسکت (مشقت) کرے تس کا نام مسکتی۔ نا کوئی نیچ نا کوئی اونچ (ڈاکٹر گوبند رام راج گرو مشمولہ سمیلن پترکا جیشٹھ شک ۱۸۸۸، ص ۱۳۷) بحوالۂ اردو ادب پر ہندی ادب کا اثر، ص ۳۳۔۳۴)

۳ ہری رائے (پ ۱۵۹۰) کی نثری کتاب 'سات روپ کی بھاونا'۔ نمونہ:

شری گوبردھن اٹھائے ہیں جب برجھو پدھارے تب داس کو یہ دھرم ہے (سمیلن پترکا جلد ۵۱ شمارہ ۴۔۳ شک ۱۸۸۷، ص ۱۸۲۔ موتس ۳۴)

۴ دوارکیش (۱۶۹۴ء تا ۱۷۴۳ء) کی لکھی ہوئی نثری کتابیں۔ نمونہ:

تلسی داس شری گوکل میں آئے۔ تب شری گسائیں جی سو کہے۔ سیتاجی سہت رام چندرجی کے درشن ہوئے۔ یہ کرپا کرو۔ (ایضاً)

۵ امینہ علی کی ۱۷۴۳ء کے قریب کی لکھی ہوئی 'سوین پرسنگ یا سوین ولاس'۔ زبان برج

بھاشا سے متاثر کھڑی بولی ہے۔ نمونہ:

تب بھائی نے کہی تو بھیتر کیوں آئی۔ میں نے کہا شری لڑیتی جو نے بلایو جب میں آئی۔ تب لڑیتی جو نے کہی کہ یہ ہماری ہے۔ لوکس من کے میرے کندھا پر بیٹھ گئی۔ (ایضاً، ص ۱۸۳۔ موتس، ص ۳۴)

۶ رام پرساد نرنجنی کا 'بھاشا یوگ واسشٹھ' ۱۷۴۱ء بہت صاف ستھری کھڑی بولی میں ہے۔

۷ عیسوی خان بہادر کی 'رس چندرکا' ۱۷۵۲ء۔ ہندی ساہتیہ سمیلن الہ آباد میں میں نے اس کا ضخیم نسخہ دیکھا ہے اور اس کا یہ نمونہ نقل کیا "یوؤن تو راجا ہے اور پروین راجا ہوئی ہے سو اپنے کو بڑھاوے ہے۔ استن (پستان) جو ہے سو یوؤن ہی کے ہے کیونکہ جب یوون آوے ہے تب اس کا پرکاس ہووے ہے۔"

۸ پنڈت دولت رام ساکن بسوا (مدھیہ پردیش) نے ۱۷۶۱ء میں 'جین پدم پران' کا بھاشا میں ترجمہ کیا جو ۷۰۰ صفحوں سے اوپر کی کتاب ہے۔ (شکل، ص ۳۹۱)

۹ راجستھان کے کسی مصنف نے ۱۷۷۳ء اور ۱۷۸۳ء کے درمیان 'منڈوور کا ورشا' لکھی۔ (ایضاً)

۱۰ للولال کی 'لال چندرکا' کو گریرسن نے ۱۷۹۶ء میں شائع کیا۔ یہ بہاری ست سئی کی شرح ہے۔ مجھ پر یہ واضح نہیں کہ یہ کھڑی بولی میں ہے یا برج بھاشا میں (بحوالہ کپل دیو سنگھ: برج بھاشا بنام کھڑی بولی طبع اول آگرہ مئی ۱۹۵۶ء، ص ۳۱)

(ج) ۱۸۰۰ء سے پہلے اردو کی نثری کتابیں

دکنی میں مذہبی رسالے بڑی تعداد میں لکھے گئے۔ ان میں سے میں صرف ایک قدیم ترین رسالے کے ذکر پر اکتفا کروں گا۔ اس طرح اردو کی حد تک یہ فہرست جامع نہیں۔

۱ پیر روشان بایزید انصاری (م ۹۸۰ھ/ ۷۳۔۱۵۷۲ء) کی 'خیرالبیان' (۹۲۸ھ/ ۲۲۔۱۵۲۱ء) جو چار زبانوں عربی، فارسی، پشتو اور اردو میں ہے۔ اس کے بعد اس کتاب کا ذکر کریم الدین کے 'تذکرہ طبقات شعرائے ہند' میں اور تفصیل سے

جالبی کی تاریخ جلد اول میں ہے۔ نمونہ:

اے بایزید! لکھ وہ اکھر جسے سب میب سکن جز تھیں ... اس کارن جے نفع پاویں آدمیاں کچ کا۔ میں ناہیں جانتا بن قرآن کے اکھر اے سبحان۔ اے بایزید لکھنا اکھر کا تجھے ہے۔ دکھلاوتا اور سکھلاونا مجھے ہے۔" (جالبی جلد اول، ص ۵۸۔۵۷ نیز ص ۲۰۳۔۲۰۴)

۲ برہان الدین جانم کی دکنی نثری کتاب 'کلمۃ الحقائق' (۹۹۰ھ اور ۱۰۰۷ھ کے درمیان یعنی ۱۵۸۲ء اور ۱۵۹۶ء کے بیچ (حسینی شاہد: نوائے ادب، جولائی ۷۰ء، ص ۸۲۲)

توں بندۂ خدا تھے تو فعل تیرے وہ بھی خدا تھے۔ جسے تیری طاقت میں آوتا کار کمال قدرت غالب آں خدارہ ونبین کہ در کار دنیا نفسانی جہد کوشش تدبیر قوی دیکھلاتا۔

(جالبی اول، ص ۲۱۱)

۳ فضلی کی 'کربل کتھا' (۱۱۴۵ھ/ ۳۳۔۱۷۳۲ء) نمونے:

حمدِ بے غایت اور ثنائے بے نہایت، شایستہ و سزاوار اس کبریائے واجب الوجود کوں کہ بزرگی صفاتِ کمال اس کی ایک درکِ افہام سے ہوتا ہے۔

(کربل کتھا دیباچہ، ص ۱۹)

تاریخِ طبری میں لکھا ہے کہ حضرت ابھی اذان میں تھے کہ شیث لیس نے درواں ملعون کو کہا کہ ہم دونوں تلوار چلاویں۔ اگر ایک سے خطا ہوئے دوسرے کی لگے۔

(ص ۸۶)

۴ عیسوی خاں بہادر: 'رس چندرکا بہاری ست سئی' کی شرح اردو اور ہندی دونوں میں۔ (ٹیکم گڑھ راج لائبریری ۱۷۵۲ء)

۵ شاہ مراداللہ انصاری، سنبھل، ضلع مرادآباد کی تفسیر مرادیہ ۱۱۸۵ھ/ ۱۷۷۱ء

(جالبی، ص ۱۰۳۶)

۶ محمد حسین عطا خاں تحسین، نوطرزِ مرصع ۱۷۷۵ء

۷ رستم علی بجنوری، قصہ احوال روہیلہ
۹۰۔۱۱۸۸ھ/ ۸۱۔۱۷۷۴ء کے بیچ (جالبی، ص ۱۰۷۵)

۸ شاہ عالم ثانی: عجائب القصص ۱۲۰۷ھ/ ۹۳۔۱۷۹۲ء

۹ مہر چند کھتری مہر: نوآئینِ ہندی ۱۲۰۳ھ یا ۱۲۰۸ھ/ ۹۴۔۱۷۹۳ء یا ۹۹۔۱۷۹۸ء

۱۰ شاہ رفیع الدین: ترجمہ قرآن ۱۲۰۵ھ (جالبی، ص ۱۰۵۳)

۱۱ شاہ رفیع الدین: تفسیر رفیعی (سورہ بقر کی تفسیر) ۱۲۰۵ھ کے آس پاس

(جالبی، ص ۱۰۵۲)

۱۲ شاہ عبدالقادر: ترجمہ قرآن ۱۲۰۵ھ/ ۹۱۔۱۷۹۰ء (جالبی، ص ۱۰۵۳)

۱۳ شاہ حقانی: تفسیر قرآن ۱۲۰۶ھ/ ۹۲۔۱۷۹۱ء

۱۴ شاہ حسین حقیقت: جذبِ عشق ۱۲۰۷ھ/ ۹۷۔۱۷۹۶ء

ہندی پر اعتراض کرنے والے بالعموم کہتے ہیں کہ ۱۸۰۰ء سے پہلے برج بھاشا اور کھڑی بولی ہندی میں نثر نام کو بھی نہیں۔ میں نے دونوں میں سے دس دس گیارہ گیارہ کتابوں کی نشان دہی کر دی ہے، غالب نے کہا تھا:

حسد سے دل اگر افسردہ ہے گرمِ تماشا ہو
کہ چشمِ تنگ شاید کثرتِ نظارہ سے وا ہو

کھڑی بولی اردو کو امیر خسرو متوفی ۱۳۲۵ء سے لے کر بکٹ کہانی تقریباً ۱۷۰۰ء تک کا پونے چارسو برس کا لق و دق بیاباں پھاندنا پڑتا ہے، اگر اردو محققین کھڑی بولی ہندی کے شعری مجموعوں سے نظر ملانے کی توفیق پیدا کریں تو یہ بیاباں گلستان بن سکتا ہے۔

○

منتخب کتابیات

یہ کتاب میرے دور انحطاط کی پیداوار ہے، انحطاط ذہنی یا اخلاقی نہیں بلکہ محض جسمانی۔ میں طرح طرح کے امراض کا شکار ہوں جن میں سب سے نمایاں پارکن سن (Parkinson) ہے۔ اس میں منجملہ اور قباحتوں کے مریض کی دستی تحریر ایسی ہوجاتی ہے کہ اسے کوئی نہیں پڑھ سکتا۔ میری تحریر کبھی کبھی خود میرے پڑھنے میں نہیں آتی۔ دن میں کھلے موسم میں بہت سنبھال کر لکھتا ہوں تو کچھ پڑھ سکتا ہوں۔ دو تین ماہ قبل میں نے اس کی کتابیات میں کوئی پندرہ صفحے بھر دیے لیکن بعد میں معلوم ہوا کہ اسے میں خود نہیں پڑھ سکتا۔ اب ایک بہت مختصر فہرستِ ماٰخذ دے رہا ہوں۔ لفظوں کی کفایت کرنے کو کتابیات کے بنیادی اصولوں کا میں نے جس دھڑلے سے خون کیا ہے اس کا گناہ میری جسمانی معذوری کے سر ہے! پوری وضاحت نہیں کرسکتا۔

زبان کے اعتبار سے کتابیات کے تین حصے ہیں: اردو، ہندی اور انگریزی۔ ان میں دوسروں کی کتابیں، اور مضامین ہیں۔ میں صرف چند اندراجات دوں گا کہ لکھاوٹ میرے ہاتھ سے نکلی جارہی ہے اور میرے پاس کوئی اردو جاننے والا نہیں جس کو میں کچھ املا کراسکوں۔ دوسری مصیبت یہ ہے کہ میں کھڑے ہوکر لکھوں تو غنیمت، بہرحال ملاحظہ ہوں چند مختصرات:

اردو

(الف) کتابیں

گاندھی، مہاتما: مشترکہ زبان۔ طبع اوّل، انجمن ترقی اردو (ہند)
مادری بولی اور قومی زبان کے موضوع پر مہاتما گاندھی کی ابتدائی تحریریں اور

تقریریں۔ فوٹو نقل ڈاکٹر نارنگ نے بھیجی۔ ممکن ہے یوپی میں ترجمہ کیا گیا ہو۔ مجموعے کا نام واضح نہیں۔
مسعود حسین خاں: مقدمہ تاریخ زبان اردو، علی گڑھ
نارنگ، ڈاکٹر گوپی چند: امیر خسرو کا ہندوی کلام معہ نسخۂ برلن ذخیرۂ اشپرنگر (طبع دوم) دہلی، ۱۹۹۲ء
مونس، ڈاکٹر پرکاش: اردو ادب پر ہندی ادب کا اثر، الٰہ آباد ۱۹۷۸ء
فرمان فتح پوری: ہندی اردو تنازع، اسلام آباد
قومی یکجہتی اور پاکستان، کراچی ۱۹۹۳ء
فاروقی، شمس الرحمٰن: اردو کا ابتدائی زمانہ، کراچی
شوکت سبزواری: داستان زبان اردو، کراچی، ۱۹۷۸ء
خلیل احمد بیگ، مرزا: لسانی تناظر، علی گڑھ
اردو زبان کی تاریخ، علی گڑھ
گیان چند: لسانی مطالعے، دہلی
عام لسانیات، دہلی
عقیل، معین الدین: تحریک آزادی میں اردو کا حصہ، کراچی
اقبال اور جدید دنیائے اسلام،
عبدالوحید، ڈاکٹر: اردو سے ہندی تک، ۱۹۷۶ء
شیرانی، محمود: پنجاب میں اردو
ہاشمی فرید آبادی: پنجاہ سالہ تاریخ انجمن ترقی اردو (ہند)، کراچی ۱۹۵۳ء
نارنگ، ڈاکٹر گوپی چند: ہندوستانی قصوں سے ماخوذ اردو مثنویاں، (طبع دوم) قومی اردو کونسل دہلی، ۲۰۰۱ء

(ب) مضامین

شاید یہ کہنا صحیح ہوگا کہ زبان کے مسائل کی بحث میں کتابوں سے زیادہ رسالوں، ہفتہ وار اخباروں اور مضامین نے زیادہ خدمت ادا کی ہے۔ رسالہ اردو، اردو ادب، ہماری

زبان، قومی زبان، نگار وغیرہ کا بہت بنیادی رول رہا ہے۔ نقوش جیسے رسالوں کے خاص نمبر کتابوں کو بھی پیچھے چھوڑ دیتے ہیں۔ کتابوں کو لکھنے پڑھنے کی فرصت کم آدمیوں کو ہوتی ہے، اس لیے زبان کی لڑائی رسالے بڑی کامیابی سے لڑا کرتے ہیں۔ اطناب سے بچتے ہوئے میں چند مضامین کا حوالہ دیتا ہوں جن سے میں نے استفادہ کیا ہے:

۱ 'مادری بولی اور قومی زبان' مہاتما جی نے یہ مضمون ۱۹۰۹ء میں لندن میں لکھا تھا۔ اس کا ترجمہ ان کی تحریروں اور تقریروں کے اردو مجموعے میں ص ۹ سے شامل ہے۔

۲ 'قومی زبان کا تصور' باپو کا یہ مضمون ہند سوراج ۱۹۰۹ء میں ص ۱۴۴ پر آیا۔ اس کا اردو ترجمہ مندرجہ بالا مجموعے میں ابتدا میں شامل ہے۔

۳ مولوی ندیم الحسن: مضمون 'اردو کی تعریف' رسالہ اردو، اپریل ۱۹۲۴ء

۴ حکیم اسرار احمد کریوی: 'اردو تحریک کی نوعیت' قومی زبان کراچی بابت ۱۶ جون ۱۹۶۱ء

۵ سید ہاشمی فرید آبادی: 'اردو زبان کی حقیقت' قومی زبان کراچی۔ ۱۶ جولائی ۱۹۶۱ء

6. M.K. Gandhi: Hindi or Hindustani, Harijan, May 9, 1936
7. M.K. Gandhi: Hindi or Hindustani, Harijan, May 16, 1936
8. M.K. Gandhi: The Question of Hindi, Harijan, June 27, 1936
9. M.K. Gandhi: A Cobweb of Misunderstanding, Harijan, August 1, 1936
10. M.K. Gandhi: More Cobwebs, Harijan, August 15, 1936

میرے سامنے انگریزی ہفتے وار ہریجن کے جتنے پرچے ہیں ان سب کا موضوع اردو، ہندی، ہندستانی اور بھارتیہ ساہتیہ پریشد ناگپور ہیں۔ ان میں گاندھی جی کا حال ایسے سیاسی لیڈر کا سا ہے جو دل و جان سے زبان کے مسئلہ کا حل ڈھونڈنا چاہتا ہے لیکن دونوں فریق اس کو شک کی نگاہ سے دیکھتے ہیں۔

(ج) تقسیم ملک کے بعد مجھے ذیل کی انگریزی کتابوں سے بہت روشنی ملی:

1. Louis Fischer: Gandhi: His Life and Message for the World, New York 1954
2. Romila Thapar: A History of India, Penguin Books England, 1st Published 1966, Reprinted 1984

3. Aziz Ahmad: Studies in Islamic Culture in the Indian Environment, Oxford 1966
4. Ashok R. Kelkar: Studies in Hindi, Urdu, Poona 1968
5. C.D. Deshmukh: Hindustani, Rashtra Bhasha or Lingua Franca, Mahatma Gandhi Memorial Research Centre, Bombay 1972
6. M. Satya Narayana: The Place and Position of a Link Language in the Multilingual Setup of India, Mahatma Gandhi Memorial Research Centre, Bombay 1977

ہندی

میری لسانیات بالخصوص ہندی لسانیات کی تعلیم دو منزلوں میں دو مقاصد کے تحت ہوئی۔ ۱۹۵۶ء میں حمیدیہ کالج بھوپال میں پوسٹ گریجویٹ کے شعبۂ اردو کا پروفیسر اور صدر مقرر ہوا اور اس کے ساتھ وکرم یونیورسٹی اجین میں اردو کے بورڈ آف اسٹڈیز کا صدر بھی۔ میں نے دیکھا کہ اردو میں لسانیات کا نصاب ہندی سے بہت پیچھے ہے، اسے ترقی یافتہ خطوط پر بڑھانا چاہیے۔ اس کے لیے میں ہندی کے اساتذۂ لسانیات سے ملا۔ موسم گرما کے دو لسانیاتی اسکولوں میں درس لے کر ڈپلوما لیے اور ذیل کی کتابوں سے استفادہ کیا۔

(الف) کتابیں:

۱	بھاشا وگیان	ڈاکٹر بھولا ناتھ تواری	طبع چہارم
۲	بھاشا وگیان	شیام سندر داس	طبع پنجم
۳	سامانیہ بھاشا وگیان	ڈاکٹر رام بابو سکسینہ	طبع ششم
۴	ہندی بھاشا کا اِتہاس	ڈاکٹر دھریندر ورما	طبع چہارم
۵	ہندی بھاشا اور لپی	ڈاکٹر دھریندر ورما	
۶	گرامین ہندی	ڈاکٹر دھریندر ورما	
۷	ہندی بھاشا کا ادگم وکاس	ڈاکٹر اودے نرائن تواری	طبع اوّل

۸	بھاشا شاستر کی روپ ریکھا	ڈاکٹر اودے نرائن تواری	طبع اوّل
۹	ہندی ساہتیہ کا اتہاس	رام چندر شکل	مطبوعہ سمت ۲۰۰۲
۱۰	بھارتیہ آریہ بھاشا اور ہندی	ڈاکٹر سنتی کمار چٹرجی۔	
		ہندی ترجمہ: گوپی ناتھ سیٹھ	۱۹۵۴ء
۱۱	ہندی ویاکرن	کامتا پرشاد گرو	
۱۲	ہندی بھاشا اور ساہتیہ کا اتہاس	ایودھیا سنگھ	
۱۳	بھاشا وگیان اور ہندی	ڈاکٹر سوریہ پرشاد اگروال	
۱۴	بھاشا اور سماج	ڈاکٹر رام ولاس شرما	
۱۵	دیوناگری لپی، سوروپ، وکاس اور سمسیائیں مرتبہ جوگلکیر		
۱۶	راج رشی ابھی نندن گرنتھ میں مشمولہ چند مضامین		

(ب) رسالوں کے مضامین:

۱ 'راجستھانی بھاشا اور بولیاں': جے نراین ویاس۔ رسالہ پریرنا (प्रेरणा) جون ۱۹۵۴ء

۲ مضمون: ڈاکٹر راجیندر پرشاد مشمولہ راج بھاشا۔ ۷ فروری ۱۹۵۷ء ناشر سنسدیہ ہندی پریشد

۳ 'ہندوستان کی سبھی بھاشاؤں کے لیے ناگری لپی مانیہ ہو': ونوبا بھاوے مشمولہ راج بھاشا بابت ۲۴ مئی ۱۹۶۰ء

۴ ہندی اور سنسکرت میں انوسوار اور انوناسکیہ ونجن: ڈاکٹر رمیش چندر مہروترا، مشمولہ مدھیہ بھارتی، حصہ دوم ہندی رسالہ ساگر یونیورسٹی ۱۹۵۹ء

ان کے مطالعے کے نتیجے میں میں نے کثرت سے اردو میں لسانیاتی مضامین لکھے۔ ان کا ایک مجموعہ 'لسانی مطالعے' ۱۹۷۳ء میں آیا جس کے بعد میں اضافوں کے ساتھ دو اور ایڈیشن نکلے، لیکن لسانیات میں میرا اہم ترین کام 'عام لسانیات' (۹۱۰ صفحے) ۱۹۸۵ء میں آیا۔ دوسری منزل میں میں نے زیرِ نظر کتاب 'ایک بھاشا: دو لکھاوٹ دو ادب' اردو میں تصنیف کی ہے۔ ہندی میں ہندی اردو کے معاملات پر بہت اچھی اور بہت ساری کتابیں

لکھی گئی ہیں لیکن امریکہ میں وہ میری دسترس سے باہر ہیں۔ میں صرف ذیل کی کتابیں حاصل کر سکا:

آچاریہ رام چندر شکل: ہندی ساہتیہ کا اتہاس، کاشی چندرھواں ایڈیشن

رام ولاس شرما: بھاشا اور سماج

راشٹر بھاشا کی سمسیائیں

ڈاکٹر نامور سنگھ: ہندی کے وکاس میں اپ بھرنش کا یوگ، الہ آباد ۱۹۹۶ء

ڈاکٹر سمن راجے: ساہتیہ تہاس: آدی کال، کانپور ۱۹۷۶ء

اگر مجھے کچھ اور کتابیں مل جاتیں تو میرا کام کچھ اور بہتر ہو جاتا (ہریجن سے گاندھی جی کے مضامین، ڈاکٹر رام ولاس شرما اور ڈاکٹر نامور سنگھ کی کتابیں ڈاکٹر گوپی چند نارنگ نے بھجوائیں)۔

انگریزی

دوسری زبانوں کی طرح میں نے انگریزی لسانیات سے بھی دونوں منزلوں میں استفادہ کیا۔ پہلی منزل ۱۹۵۶ء سے اگلے دس برس کو محیط تھی۔ میں نے ساگر اور دھارواڑ یونیورسٹی میں سمر اسکول لسانیات سے بھرپور استفادہ کیا۔ ان میں ذیل کی کتابوں سے خصوصیت سے مدد ملی:

1. Gleason: An Introduction to Descriptive Linguistics, 1961
2. Hockett: A Course in Modern Linguistics
3. A Manual of Phonology, 1955
4. Block and Trager: Outline of Linguistic Analysis, 1942
5. Jesperson: Language
6. Gray: Foundation of Language, 1960
7. D. Jones: An Outline of English Phonetics, 1956
8. D. Jones: The Phoneme, its nature and use, 1959
9. Max Muller: Lectures on the Science of Language, London 1891
10. Whitney: Language and its Study of Language, London 1884

11. Sturtevant: Linguistic Change, 1961
12. Bloomfield: Language, 1955
13. Graff: Language and Languages
14. Diamond: The History and Origin of Language, 1959
15. Jacobson: Preliminaries, Survey of India Vol, IX
16. Dr. Zore: Hindustani Phonetics, 1930
17. Dr. Masud Husain Khan: A Phonetic and Phonological Study of Word in Urdu
18. Official Language Commision Report
19. Report of the Parliamentary Committee on Official Language
20. Madan Gopal: This Hindi and Devnagari,1953
21. M.P.Desai: Our Language Problem
22. Ambika Parshad Bajpai: Persian Influence on Hindi

O

یہ کتاب اردو کے ممتاز محقق پروفیسر گیان چند جین نے، جو ان دنوں لاس اینجلس، امریکہ میں ہیں، نہایت محنت سے تاریخی دلائل و شواہد کی روشنی میں لکھی ہے۔ اس کے پیچھے ان کی زندگی بھر کے مطالعے اور تجربات کا ہاتھ ہے۔ اردو اور ہندی دونوں زبانوں پر سیاست کا رنگ اس قدر غالب آچکا ہے کہ اکثر و بیشتر اجتہائی غلط اور غیر لسانی رویے جڑ پکڑ چکے ہیں جن پر معروضی حقائق کی روشنی میں از سرِ نو غور کرنے کی دعوت مصنف نے دی ہے۔ مثال کے طور پر:

(1) اردو والوں میں یہ غلط فہمی عام ہے کہ امرت رائے کی کتاب A House Divided اردو کے خلاف ہے۔ جبکہ حقیقت یہ ہے کہ امرت رائے اردو کو ایک علیحدہ اور آزاد زبان تسلیم کرتے ہیں اور اس بات کی بھی شدت سے مخالفت کرتے ہیں کہ اردو کے غیر ملکی (عربی/فارسی) عناصر کو کم کیا جائے۔

(2) گیان چند کا ماننا ہے کہ اردو اور ہندی زبان کے اعتبار سے ایک ہیں، البتہ رسم خط دو ہیں، اسی طرح ادبی روایتیں بھی دو ہیں۔ کرسٹوفر کنگ کی کتاب One Language Two Scripts کا موضوع بھی یہی ہے۔ پروفیسر محمد حسن اور کمال احمد صدیقی بھی اردو، ہندی اور ہندستانی کو ایک زبان مانتے ہیں۔

(3) گیان چند نے مستند شواہد کی روشنی میں ثابت کیا ہے کہ گلکرسٹ اور فورٹ ولیم کالج نے مذہبی بنیادوں پر اردو کے مقابلے میں ہندی کی تشکیل نہیں کی۔ ان کا کہنا ہے کہ للولال کی 'پریم ساگر' ہندی نثر کی پہلی کتاب نہیں ہے۔ انھوں نے انکشاف کیا ہے کہ فورٹ ولیم کالج سے بہت پہلے برج بھاشا اور کھڑی بولی میں الگ الگ کئی صدیوں سے نثری کتابیں ملتی ہیں۔ ایسی بیس سے زائد ہندی کتابوں کے نام گیان چند نے پیش کیے ہیں۔ ان شواہد کی روشنی میں گلکرسٹ کو اردو کا دشمن یا ہندی کا آغاز کرنے والا قرار دینا محض ناواقفیت پر مبنی ہے۔

(4) مہاتما گاندھی اور اردو کو لے کر جو الجھاوے ہیں، انھیں بھی گیان چند نے دور کرنے کی کوشش کی ہے۔ انھوں نے حقائق کی کڑی سے کڑی ملاتے ہوئے ثابت کیا ہے کہ گاندھی جی سے غلط جملے منسوب کرنے کی سازش حکیم اسرار احمد کریوی کی تھی جو مشہور افسانہ نگار ڈاکٹر اعظم کریوی کے بھائی تھے۔ مشفق خواجہ نے بھی اس سازش کی تصدیق کی ہے۔ اس بارے میں حیات اللہ انصاری، سلطانہ حیات اور کمال احمد صدیقی نے بھی طولانی مضامین لکھے تھے۔ زیر نظر کتاب میں گیان چند نے پوری سازش اور اس کے اسباب کا معتبر حوالوں کے ساتھ پہلی بار پردہ فاش کیا ہے۔

ضروری ہے کہ اردو ہندی کی خلیج کو کم کرنے اور برسوں سے چلی آرہی غلط فہمیوں کو دور کرنے کے لیے انھیں حقائق کی روشنی میں دیکھا جائے۔ اہل علم کی وفاداری فقط سچ سے ہوتی ہے۔ اختلاف رائے اور سوال و جواب کا حق سب کو ہے۔ جن حضرات کو کوئی اعتراض ہو یا مزید وضاحت کی ضرورت ہو وہ براہ راست مصنف کو لکھ سکتے ہیں۔ مصنف کا پتہ درج ذیل ہے:

Prof. Gian Chand Jain
23 Nevada Irvine, CA 92606-1784, U.S.A.
Tel. : 001-559-781-3375